

# REINHOLD NIEBUHRIN SYNTIKÄSITYS

Juhana Sihvo  
Ekumeniikan pro gradu -tutkielma  
Elokuu 2007



Tiedekunta/Osasto Fakultet/Sektion – Faculty		Laitos Institution – Department
Teologinen tiedekunta		Systemaattisen teologian laitos
Tekijä Författare – Author		
Juhana Tuomas Sihvo		
Työn nimi Arbetets titel – Title		
Reinhold Niebuhrin syntikäsitys		
Oppiaine Läroämne – Subject		
Ekumeniikka		
Työn laji Arbetets art – Level	Aika Datum – Month and year	Sivumäärä Sidoantal – Number of pages
Pro gradu tutkielma	31.8.2007	83
Tiivistelmä Referat – Abstract		
<p>Reinhold Niebuhrin syntikäsitys rakentuu hänen ihmiskäsitykseensä kuuluvan dikotomian henki-luonto, sekä sitä sisällöllisesti vastaavan käsitteparin vapaus-rajallisuus, varaan. Ihmisen hengen kykyjä ovat transsendenssi yli luonnon, itsetranssendenssi sekä vapaus. Toisaalta ihminen on luontonsa kautta sidottu elollisen luonnon rajallisuuteen, vajavaisuuteen ja kuolevaisuuteen. Ihmisen rajallisuus on hengen kykyjen tavoin Jumalan luomisessa ihmiselle antama ominaisuus, ja siksi hyvä.</p> <p>Ihmisen asema rajallisena ja vapaana, eli ihmisen ristiriita antaa hänelle aiheen synnin tekemiseen. Tämä ihmisen ristiriita ei kuitenkaan ole synnin syy. Ihmisen asema luonnon ja hengen rajapinnassa saa hänet levottomaksi. Levottomuus on ihmisen ristiriidan väistämätön seuralainen ja samalla synnin sisäinen ennakkoehto.</p> <p>Raamatun lankeemuskertomus on Niebuhrin mukaan myytti, joka kuvaa symbolisesti ihmisen lankeamista syntiin. Lankeemusmyyttiä ei pidä tulkita kirjaimellisesti eikä kausaalisesti, sillä tällöin se menettää todellisen merkityksensä. Lankeemusmyytin mukaan ihmisen pahaa edeltää pahan voima, eli paholainen. Koska paholainen lankesi ennen ihmistä, ihmisen synty ei seuraa väistämättä ihmisen tilanteesta vapaana ja rajallisena. Ihmisen synty ei myöskään ole silkkää perverssiyttä, tietoista pahan tekemistä ja Jumalan vastaista uhmaa. Ihmisen vapaus ja rajallisuus muuttuvat kiusaukseksi vasta, kun ne on tulkittu väärin. Ihmisen tekoa edeltävä pahan voima ehdottaa tätä tulkintaa ihmiselle.</p> <p>Niebuhr kuvaa Kierkegaardilta lainaamallaan ilmauksilla, kuinka 'synty asettaa itsensä' ja 'synty edellyttää itsensä'. Hän puhuu myös 'synnin laadullisesta hypystä'. Syntiä ei koskaan voi johtaa tietystä tilanteesta nousevasta kiusauksesta. Itsensä asettava synty on ihmisen oma synty. Synty edellyttää itsensä tarkoittaa, että kaikkea syntiä edeltää epäuskon synty. Ilman epäuskoa ihmisen levottomuus ei johtaisi syntiin. Niebuhrin metodinen tukeutuminen Kierkegaardiin ei ole johdonmukaista, mistä osittain johtuu, että hänen käsityksensä ihmisen syntiin lankeamisesta on ristiriitainen. Niebuhr sotkee myytti- ja historiapuheen keskenään.</p> <p>Ihmisen tietoisuus ja vapaus ovat edellytys sille, että ihminen ylipäänsä voi tehdä syntiä. Niebuhr torjuu perinteisen kristillisen näkemyksen, jonka mukaan lankeemus merkitsi radikaalia muutosta ihmisen tahdon vapauteen. Ihmisen huomio, ettei hän kykene tekemään valintaa hyvän ja pahan välillä, on Niebuhrin mukaan merkittävin osoitus ihmisen vapaudesta. Ihmisen tietoisuus synnistään ei koskaan ole täydellistä. Ihminen ei tee syntiä täysin tietoisesti ja harkitusti. Toisaalta ihmisen osittainen tietämättömyys synnistään on synnin seuraus. Voidakseen jatkaa synnin tekemistä, eli voidakseen pitäytyä kohtuuttomassa itserakkautessaan, ihmisen on petettävä ensin itseään, sitten toisia ihmisiä.</p> <p>Niebuhr määrittelee hyvin pidättyväisesti näkemyksensä perisynnistä. Perisynty on ennen kaikkea ihmisen taipumus synnin tekemiseen. Synty on peräisin ihmisen tahdon viasta. Toisaalta Niebuhrin mukaan ihminen tekee väistämättä syntiä. Niebuhr on muutamissa yhteyksissä varovaisesti sillä kannalla, että ihmisen luonto on synnin seurauksena turmeltunut. Toisissa yhteyksissä hän torjuu tällaisen näkemyksen. Niebuhrin näkemys synnin väistämättömyydestä sekä näkemys ihmisen tahdon viasta jäävät jossain määrin irrallisiksi osiksi hänen ihmiskäsityksessään.</p> <p>Ihmisen synty on ylpeyttä ja aistillisuutta. Ihmisellä on taipumus kieltää joko rajallisuutensa tai vapautensa. Kieltäessään rajallisuutensa hän lankeaa ylpeyteen. Kieltäessään vapautensa hän lankeaa aistillisuuteen. Ylpeyden muotoja on neljä: vallanylpeys, tiedonylpeys, moraalinen ylpeys ja hengellinen ylpeys. Aistillisuudessa on kolme vaihetta. Aistillisuus on itserakkautta, yritystä paeta itseä toiseen ihmiseen tai luontoon sekä kolmanneksi pakoa tyhjiyteen ja tiedostamattomuuteen. Synty ja syyllisyys liittyvät väistämättä seksiin. Seksi on aistillisuuden elävin ilmaus ja samalla ihmisen luovuuden kliimaksi.</p> <p>Niebuhr pitää ihmisyhteisöjä yksilöiden ohella rajallisessa mielessä synnin subjekteina. Yhteisöillä on yksilöiden tavoin henki ja luonto, sekä itsetranssendenssin elimiä. Niebuhr pitää yhteisöjä yksilöitä moraalisesti pahempina. Yhteisöt aiheuttavat yksilöitä enemmän objektiivista pahaa.</p> <p>Niebuhr kritisoi syntikäsityksensä pohjalta liberalismiksi kutsumaansa ajattelua. Liberalismin perustana on Niebuhrin mukaan kehityksen idea, joka on perusteetonta optimistista uskoa täydellistyvään maailmaan ja uskoa historiaan itsensä lunastavana prosessina.</p> <p>Niebuhrin mukaan kaikki vallankäyttö elämässä johtaa sortoon ja epäoikeudenmukaisuuteen. Sen vuoksi yhteisöjä on hallittava voimien balanssilla sekä hallituksella. Nämä tekijät on mahdollista ottaa pätevästi huomioon vain demokratiassa.</p> <p>Niebuhr näkee kirkon silkkana ihmisyhteisönä, jolle on kuitenkin suotu evankeliumi. Hän korostaa kirkon syntisyyttä, muttei ollenkaan sen pyhyyttä.</p>		
Avainsanat - Nyckelord - Keywords		
Henki, luonto, vapaus, rajallisuus, itsetranssendenssi, levottomuus, kiusaus, lankeemus, myytti, symboli, tietoisuus, vastuu, perisynty, väistämättömyys, ylpeys, aistillisuus, yksilö, yhteisö, liberalismi, valta.		
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited		
Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirjasto		
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information		

## DISPOSITIO

1. Johdanto.....	1
2. Niebuhrin elämänvaiheet.....	6
3. Luotu ihminen transsendenssin edessä	
3.1. Ihminen henkenä ja luontona.....	11
3.2. Vitaalisuus ja forma.....	12
3.3. Imago dei itsetranssendenssina.....	17
3.4. Imago dei vapautena .....	20
3.5. Ihminen rajallisena, kuolevaisena luontokappaleena	22
4. Synti taipumisena ihmisen oikeasta asemasta	
4.1. Luomisesta lankeemukseen: väistämätöntä, ei välttämätöntä	
4.1.1. Vapaus ja rajallisuus kiusauksen aiheena ja levottomuus synnin sisäisenä ennakkoehtona	25
4.1.2. Lankeemusmyytti kiusauksen ja synnin tekemisen kuvauksena.....	29
4.1.3. Vapaus, tietoisuus ja vastuu.....	33
4.1.4. Perisynti taipumuksena syntiin ja synnin väistämättömyys.....	39
4.2. Synnin muodot	
4.2.1. Ylpeys rajallisuuden kieltämisenä.....	48
4.2.2. Aistillisuus vapauden kieltämisenä.....	56
5. Syntikäsitys yhteiskunta-analyysin välineenä	
5.1. Yksilö ja yhteisö synnin subjekteina.....	59
5.2. Kehityksen idea liberalismiin edellytyksenä.....	64
5.3. Valta: anarkia, tyrannia ja demokratia.....	67
5.4. Kirkko ihmisyhteisönä.....	73
6. Loppukatsaus.....	76
7. Lyhenteet, lähteet ja kirjallisuus.....	81

# 1. Johdanto

Synti on noussut viime vuosien teologiassa esille ennen kaikkea luterilaisten kirkkojen ja roomalaiskatolisen kirkon neuvotteluissa vanhurskauttamisopista. Yhteisen julistuksen vanhurskauttamisesta (1999) voi katsoa päättäneen opillisen keskustelun aktiivisimman vaiheen. Julistus kumosi uskonpuhdistusajalla kirkkojen toisistaan vanhurskauttamisopin alueella lausumat oppituomiot, eikä esteitä yhteyden luomiselle opin tällä alueella enää ole. Näitä lännen kirkkoon kuuluvia julistuksen allekirjoittajia yhdistää syntiopin alueella augustinolainen traditio, jota molemmat osapuolet katsovat edustavansa. Toisaalta juuri syntioppi on se alue, jossa julistus useiden arvioiden mukaan jätti eniten toivomisen varaa.<sup>1</sup>

Augustinukseen tukeutuu syntikäsityksensä osalta myös amerikkalainen protestanttinen teologi Reinhold Niebuhr. Niebuhria yhdistää Augustinukseen erityisesti syventyminen synnin psykologisiin aspekteihin; sisäiseen kokemukseen ja ulkoiseen käytökseen. Niebuhrin lähtökohta oli liberaaliprotestantismi, johon liittyvää optimistista käsitystä ihmisestä hän kuitenkin ankarasti kritisoi. Niebuhrin mukaan amerikkalaisen yhteiskunnan ja myös teologian ihmiskäsitys perustui illuusioon ihmisen hyvydestä. Pitkälti tämän kritiikin välineeksi Niebuhr kehitti teologista antropologiaa, jonka keskeinen osa on hänen näkemyksensä synnistä.<sup>2</sup>

Tämän tutkimuksen tehtävänä on selvittää, mikä on Reinhold Niebuhrin syntikäsitys. Tutkimuksen hypoteesina on, että Niebuhrin käsitys synnistä rakentuu hänen ihmiskäsitykseensä kuuluvan henki-luonto -dikotomian ja niitä vastaavan vapaus-rajallisuus -käsityksen varaan. Tutkimuksen metodina on systemaattinen analyysi.

Niebuhr on kirjoittanut yhteensä 21 kirjaa. Suurin osa hänen tuotannostaan koostuu kuitenkin lehtiartikkeleista, kirjallisesti ja nauhoitettuna säilyneistä puheista, saarnoista, alustuksista ja luennoista. Niebuhrin ajattelussa tapahtui 1920-luvun lopulta alkaen suuri murros, jonka seurauksena hänen käsityksensä ihmisestä muuttui pessimistisemmäksi. Tämän tutkimuksen lähteet, Niebuhrin vuosina 1937-1955 kirjoittamat kahdeksan

---

<sup>1</sup> Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista. Luterilaisen maailmanliiton ja Roomalaiskatolisen kirkon Kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston lopullinen asiakirjaehdotus. Suom. Arvi Seppänen et alii. Suomen ev. lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 1997:4. Helsinki: KUO.

<sup>2</sup> Fox (1985) on kirjoittanut kattavimman Niebuhrin elämää ja tuotantoa käsittelevän elämäntutkimuksen.

kirjaa, on valittu sillä perusteella, että ne edustavat Niebuhrin kypsän kauden ajattelua. Mukaan on valittu Niebuhrin kypsän kauden teologiset teokset. Lisäksi mukana on yhteiskuntaa käsitteleviä kirjoja, joissa Niebuhr soveltaa käsitystään synnistä. Lähteitä on riittävästi, jotta niiden avulla syntyy kattava käsitys Niebuhrin syntikäsitteistä.<sup>3</sup>

Tämän tutkimuksen lähteistä ajallisesti varhaisimman kirjan *Beyond Tragedy. Essays on the Christian Interpretation of History* (1937) voi katsoa olevan ensimmäisen Niebuhrin kypsän kauden kirjoista. Kirja koostuu valittuihin raamatunkohtiin kytkeytyvistä teologisista esseistä. Kirjan kokonaisuus antaa melko kattavan kuvan Niebuhrin teologiasta ja tavasta tulkita Raamattua.

Niebuhrin Skotlannissa pidettyihin luentoihin perustuva kaksiosainen, pääteokseksi luonnehdittu *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation* (I 1941, II 1943) on esitys teologisesta antropologiasta. Seuraava kirja *The Children of Light and the Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defence* (1944) on Niebuhrin merkittävin yritys soveltaa käsitystään ihmisestä ja synnistä yhteiskuntaan. *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History* (1949) kokoaa ja täydentää nimensä mukaisesti Niebuhrin käsitystä historiasta ajan ja ikuisuuden välisenä dialektiikkana.

*The Irony of American History* (1952) on yhteiskunnallinen kirja, jossa Niebuhr jälleen soveltaa paljon antropologiaansa. *Christian Realism and Political Problems* (1953) -kirjasta hyödynnetään tässä tutkimuksessa valaisevaa artikkelia Augustinuksen poliittisesta realismista. *The Self and the Dramas of History* (1955) on Niebuhrin viimeinen pääasiassa teologiaan keskittyvä kirja. Tässä kirjassa hän kehittää edelleen erityisesti joitakin antropologiaan liittyviä teemoja.

Niebuhrin ajattelua on tutkittu maailmalla paljon näihin päiviin saakka. Suomessa ei ole tehty yhtään yksinomaan Niebuhuriin keskittyvää väitöskirjaa, ja edellinen teologinen pro gradu -tutkielma Niebuhrista on valmistunut 1970-luvulla. Vaikka syntiä pidetään yleisesti yhtenä Niebuhrin ajattelun keskeisenä teemana, siihen perinpohjaisesti syventyviä tutkimuksia on yllättävän vähän. Niebuhria käsittelevät tutkimukset keskittyvät niin vähän

---

<sup>3</sup> Kaikki Niebuhrin kirjat kattava sekä paljon muuta keskeistä tuotantoa sisältävä kirjoitusten luettelo löytyy kirjasta Kegley (ed.) 1984, 531-568.

tai pinnallisesti syntiin, että seuraava tutkimushistorian ja samalla tässä tutkimuksessa hyödynnettävän kirjallisuuden kuvaus keskittyy lähinnä yleisiin Niebuhrin ajattelua koskeviin huomioihin.<sup>4</sup>

Merkittävin Niebuhrin syntikäsitukseen keskittyvä tutkimus on Brunnerin oppilaan Hans Hofmannin väitöskirja *Die Theologie Reinhold Niebuhrs. Im Lichte seiner Lehre von der Sünde* vuodelta 1954. Hofmann käsittelee Niebuhrin ajattelua kronologisesti sen varhaisvaiheesta kypsään kauteen. Hofmannin mukaan Niebuhrin ajattelu on niin omanlaistaan, ettei sille voi tehdä oikeutta lähestymällä sitä toisten teologiien systeemeistä käsin. Hän osoittaa silti Niebuhrin sisällöllisen yhteyden dialektiseen teologiaan, erityisesti Brunneriin, sekä metodisen yhteyden Kierkegaardiin. Hofmannin mukaan synty on Niebuhrille teologian pääkysymys.<sup>5</sup>

Judith Plaskowin uusia näkökulmia avaava tutkimus vuodelta 1980 analysoi Niebuhrin syntikäsitystä ja armo-oppia naisten kokemuksista käsin. Plaskow osoittaa mielenkiintoisesti, että Niebuhrin käsitys synnistä on siinä määrin sidoksissa arvostetussa asemassa olevien miesten kokemukseen, että se sivuuttaa naisten kokemukset synnistä ja ehkäisee naisen yhteiskunnallisen aseman uudistamista. Plaskowin tutkimuksen merkitystä väheksymättä sen heikkous on siinä, että se Niebuhrin syntikäsitystä analysoidessaan nojautuu pitkälti aiempaan tutkimukseen.<sup>6</sup>

Jotakin Niebuhrista paljastaa se, että ehkä jopa merkittävin yksittäinen Niebuhrin käsittelevä tutkimus on mielestäni hänen elämänekertansa, Richard Wightman Foxin teos *Reinhold Niebuhr. A Biography*. Kyse on aidosta kriittisestä tutkimuksesta, jonka arvoa lisää erittäin laaja lähdeaineisto. Foxin mukaan Niebuhr oli liberaali modernisti kristitty, Harnackin ja Troeltschin perillinen. Hän torjui yliluonnollisen ja metafysiikan ja perusti teologiansa havaittavaan kokemukseen. Ajattelun lähtökohtana ovat ihmisen tarpeet, voimat ja vastuut, ja Niebuhrin ajattelu

---

<sup>4</sup> Niebuhrin ihmiskäsityksestä on tehty Helsingissä kaksi heikkotasoisia pro gradu -tutkielmaa, Tyyne Kohosen gradu 'Reinhold Niebuhrin käsitys ihmisestä' (1964) sekä Juhani Räisäsen gradu 'Reinhold Niebuhrin teologinen antropologia' (1973). Molemmat löytyvät Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirjastosta.

<sup>5</sup> Hofmann 1954, 14-15, 100, 227-228. Brunnerin mukaan Niebuhr hyväksyi täydellisesti Hofmannin tutkimuksen. Kegley (ed.) 1984, 85.

<sup>6</sup> Plaskow 1980, 67-68.

kulkeekin ihmisestä Jumalaan, ei päinvastoin. Fox korostaa voimakkaasti Niebuhrin elämänvaiheiden ja veljen Richardin vaikutusta hänen ajatteluunsa.<sup>7</sup>

Harry J. Ausmus korostaa Niebuhrin yhteyttä Jamesiin ja Bergsoniin. Niebuhr liittyy Bergsonin kautta kantilaiseen näkemykseen aineen determinismistä ja persoonan vapaudesta. Niebuhrin realismi jättää Jamesin tavoin tilaa yliluonnolliselle eikä sillä ole ennalta oletettua metafysiikkaa. Niebuhr johtaa Bergsonin tavoin tietoisuudesta ylitietoisuuden tai Jumalan. Uskonto on vain käytännöllinen ja välttämätön illuusio. Niebuhr ajautuu Barthin tavoin umpikujaan keskittyessään rajusti tuonpuoleiseen merkityksen antajana. Niebuhrin näkemys, jonka mukaan täyttymys on historian tuolla puolen ja yhteiskuntarauha ja täydellinen yhteiskunta ovat historiassa tavoittamattomia, on poliittista nihilismia.<sup>8</sup>

Robin Lovin kuvaa tasokkaassa tutkimuksessaan Niebuhria kristilliseksi realistiksi. Lovinin mukaan teologisen realismin totuuden kriteeri ei ole dogmaattinen ortodoksia eikä uskollisuus kirjoituksille, vaan kaikkien saatavilla olevan näkemysten koherenssi. Kristilliset realistit, joihin Lovin lukee myös Richard Niebuhrin, yhdistivät kristillisen ilmoituksen Amerikan tarjoamaan filosofiseen systeemiin eli pragmatismiin. Suhde pragmatismiin oli varovaisen hyödyntävä. Sille ominaisessa apologiassa usko ja inhimillinen kokemus yhdistettiin. Lovin esittää, että Niebuhrin ajatus kulkee Jumalasta kokemukseen, ei päinvastoin.<sup>9</sup>

Kuvatessaan Niebuhr-kriitikoita, kuten Stanley Hauerwasia, Lovin esittää, että he ovat lähempänä Niebuhrin ajattelua kuin itsekään tajuavat. Kristillinen realismi kuuluu Lovinin mukaan jatkumoon, joka ennakoi narratiivista etiikkaa. Niebuhr teki teologiaa myyttien ja symbolien avulla. Niiden avulla voidaan välttää vaara, että teologinen systemaattinen ajattelu luo rationaalisen koherenssin, joka eliminoi tärkeitä puolia kokemuksesta. Tällaisessa ymmärryksessä teologisesta kielestä tärkeämpää on se, että teologiset väitteet voivat olla tosia, kuin yksittäisten perinteisten teologisten formulointien totuusarvo.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Fox 1985, 146, 215-217. Niebuhrin ajattelun yhteydestä veljeensä Richardiin 132-134, 144-147, 151, 153-154, 177-178, 184, 204-205. Alpo Rusi luonnehtii Foxin elämäkertaa häikäiseväksi, ja sanoo sillä olevan huomattavaa arvoa myös yleisempänä intellektuaalihistoriana. Rusi 1987, 21.

<sup>8</sup> Ausmus 1990, 11-12, 23, 38-39, 70, 75, 102, 151.

<sup>9</sup> Lovin 1995, 39-41, 45, 63-64, 104, 239, 242.

<sup>10</sup> Lovin 1995, XX, 22-23, 96.

Hauerwas pitää ongelmallisina Niebuhrin teologisia edellytyksiä. Hänen mukaansa Niebuhrille teologia on antropologiaa. Hauerwasin mukaan Niebuhr oli protestanttisen liberalistisen tradition edustaja. Hän osoittaa Niebuhrin liittymäkohdat Kantin praktiseen uskontoteoriaan pohjautuvaan traditioon. Kantin erottelu puhtaaseen ja käytännölliseen järkeen tarkoittaa erottelua järjen ja uskon välillä. Tälle praktisen järjen alueelle Niebuhr perustaa ajattelunsa. Tähän traditioon Niebuhr liittyi erityisesti William Jamesin pragmatismiin ja empirismiin kautta. Niebuhr tukeutuu liberalismissaan erityisesti Ernst Troeltschin ajatteluun. Niebuhrin teologiselle metodille keskeisiä ovat pysyvät (*permanent*) myytit, jotka eivät voi olla tosia tai epätosia, ja jotka ovat keino ilmaista kristillistä uskoa tieteen aikakaudella.<sup>11</sup>

Gatis Lidums referoi väitöskirjassaan erityisesti Niebuhrin käsitystä itsetranssendenssista. Hän luonnehtii Niebuhrin teologiaa relationaaliseksi. Lidums ryhmittelee teologisia käsityksiä ihmisestä Jumalan kuvana kolmeen kategoriaan: substantiivinen, teleologinen ja relationaalinen. Hän pitää Emil Brunneria ja Karl Barthia tyypillisinä relationaalisen teologisen ajattelun edustajina.<sup>12</sup>

Tämä tutkimus liittyy siihen Niebuhr-tutkimuksessa yleiseen näkemykseen, että Niebuhrin elämä ja aktiivinen yhteiskunnallinen toiminta ovat erityisen vahvassa vuorovaikutuksessa hänen teologisen, opillisen tuotantonsa kanssa. Tämä pätee erityisesti Niebuhrin käsitykseen synnistä. Tästä syystä taustalukuna toimivassa luvussa kaksi tutustutaan Niebuhrin elämänvaiheisiin.

Luvussa kolme kuvataan Niebuhrin käsitys ihmisestä ja Jumalan kuvasta pidättäytyen vielä synnin käsittelystä. Tavoitteena on luoda edellytykset sen selvittämiseksi, kuinka välittömästi Niebuhrin käsitys synnistä rakentuu hänen yleisen antropologiansa varaan.

Luvussa neljä hahmotellaan ne strukturoivat periaatteet, jotka kuvaavat Niebuhrin käsitystä syntiin lankeamisesta ja synnin luonteesta. Luvussa viisi selvitetään, mikä on Niebuhrin näkemys sosiaalisesta synnistä. Niebuhria käsittelevässä tutkimuksessa on jäänyt selvittämättä, pitääkö Niebuhr sosiaalista syntiä erillisenä synnin muotona. Toisaalta luvussa

<sup>11</sup> Hauerwas 2002, 38, 87-88, 96-97, 99-103, 107-108, 110-111, 114, 117.

<sup>12</sup> Lidums 2004, 133, 136. Teologisten peruskategorioiden esittelyt 46-129.



analysoidaan yleisesti, miten Niebuhr soveltaa syntinäkemystään yhteiskuntaan ja kollektiiveihin.

## 2. Niebuhrin elämänvaiheet

Karl Paul Reinhold Niebuhr syntyi 1892 Wrigt Cityssä Missourissa Yhdysvalloissa. Isä Gustav Niebuhr oli 1881, 18-vuotiaana muuttanut synnyinmaastaan Saksasta Yhdysvaltoihin. Motiivina siirtolaisuudelle olivat tarve vapautua autoritaarisen isän otteesta ja halu välttää asepalvelus. Isä Gustav oli saksalais-amerikkalaisen, Yhdysvalloissa syntyneen unioidun kirkon (*The Evangelical Synod*) pappi, ja tämä kirkko toimi myös Reinholdin hengellisenä kotina. Kirkon lähtökohta oli Preussin unioitu kirkko, jonka kuningas Friedrich Wilhelm III oli synnyttänyt ediktillä vuonna 1817, ja josta kehittyi sittemmin Saksan evankelinen kirkko. Perustavassa tunnustuslausunnossaan vuodelta 1848 kirkko tunnustautui tasapuolisesti luterilaisiin ja reformoituihin tunnustuskirjoihin ja niiden ollessa ristiriidassa keskenään pitäytyi Raamattuun. Kirkon elämässä oppi ei ollut tärkeää, vaan keskeistä oli hengellinen elämä ja kirkon ulkoisten edellytysten järjestäminen. Hengellisyydessä oli pietististä, henkilökohtaista uskonkokemusta korostavaa väritystä, mutta samanaikaisesti kirkko suhtautui avoimesti ekumeniaan ja ympäröivään kulttuuriin. Kirkon vahva saksalaisuus näkyi siinä, että 1910-luvun puolivälissä vain kuudesosassa sen seurakunnista käytettiin edes ajoittain englantia jumalanpalveluskielenä.<sup>13</sup>

Niebuhrilla oli läheinen suhde isäänsä, ja isän varhainen kuolema 1913 vahvisti hänen kutsumustaan isän työn jatkajana. Reinhold opiskeli isänsä tavoin teologiaa kirkkonsa tunnustuksellisessa seminaarissa (*Eden Theological Seminary*). Isän kuoltua hän jatkoi opintojaan Yalen yliopistossa (*Yale School of Religion*).

Yalessa oli opetettu perinteisesti kalvinistista teologiaa, jonka mukaan ihmisessä ei ole mitään hyvää. Ajan henkeen kuuluvat uudet tuulet puhalsivat vuosisadan alkuvuosina kuitenkin niin, että ennen kuin Niebuhr aloitti opinnot Yalessa 1913, oli yliopistossa pitkälti hylätty perinteinen kalvinistinen

---

<sup>13</sup> Fox 1985, 3-5, 7. Stone 1972, 17. Merkley 1975, 4-5. Richard Kroner tarkastelee Niebuhrin luterilaisia ja reformoituja juuria, ja katsoo molempien näkyvän Niebuhrin ajattelussa. Kegley (ed.) 1984, 262-263. John C. Bennettin mukaan Luther vaikutti Niebuhuriin paljon enemmän kuin keskimäärin amerikkalaisiin protestantteihin. Kegley (ed.) 1984, 116.

ihmiskäsitys. Uusi kristillinen ihmiskäsitys pyrki yksilön ja yhteiskunnan parantamiseen optimismiin, järjen ja hyvän tahdon avulla.<sup>14</sup>

Niebuhr valmistui teologian maisteriksi kesäkuussa 1915. Elokuusta lähtien hän toimi 13 vuoden ajan kirkkonsa pappina pienessä seurakunnassa Detroitissa. Vaikka tuolloin 65-jäseninen *Bethel Evangelical Church* oli vaatimaton työpaikka maisteriksi asti opiskelleelle Niebuhrille, työ seurakuntapastorina oli Niebuhrille mieluista ja hänen aikanaan seurakunnan jäsenmäärä kymmenkertaistui.<sup>15</sup>

Detroitin vuodet merkitsivät Niebuhrille aktiivista etenemistä vastuullisiin tehtäviin paitsi omassa kirkossa, myös kirkkojen välisissä suhteissa ja yhteiskunnassa. Hän janoisi tehtäviä, näkyvyyttä ja vastuuta omaa seurakuntaansa ja kirkkooaan isommissa ympyröissä. Detroitin vuosina Niebuhr loi maineen taitavana ja rohkeana puhujana ja kirjoittajana. Saarnojen ja lukuisissa kirkollisissa ja muissa yhteyksissä pitämiensä puheiden ja luentojen ohella hän piti päiväkirjaa ja kirjoitti ahkerasti lehtiin. Yksi varhainen motiivi lehtikirjoitteluun oli myös pienen palkan riittämättömyys. Kuluja lisäsi se, että Niebuhr elätti leskeytynyttä äitiään, joka asui hänen kanssaan.<sup>16</sup>

Niebuhrin ensimmäinen merkittävä kokonaiskirkollinen ja samalla ekumeeninen tehtävä oli pastoraalisten palveluiden järjestäminen kirkon piiristä lähteville varusmiehille marraskuusta 1917 alkaen (*War Welfare Commission*). Niebuhrin voimakas tarve amerikkalaistumiseen ja amerikkalaistamiseen sai osaltaan hänet suhtautumaan myönteisesti USA:n osallistumiseen I maailmansotaan. Protestanttisten kirkkojen papisto suhtautui yleensäkin kovin isänmaallisesti sotaan, huolimatta siitä, että rauhan aikana monia heistä saattoi pitää pasifisteina.<sup>17</sup>

Sodan päätyttyä presidentti Woodrow Wilsonin ajama linja ja liberalistinen politiikka osoittautuivat Niebuhrin silmissä heikoiksi ja toimimattomiksi. Versaillesissa käytyjen Pariisin rauhanneuvotteluiden

<sup>14</sup> Fox 1985, 10-12, 14, 19-21, 24-25. Stone 1972, 18-19. Merkley 1975, 5-6.

<sup>15</sup> Fox 1985, 38-43, 62-64. Stone 1972, 24-26. Merkley 1975, 8-9, 11-15.

<sup>16</sup> Fox 1985, 44, 49-50, 67-68. Stone 1972, 16-17, 26-27. Merkley 1975, 16-19.

<sup>17</sup> Fox 1985, 49-56. Stone 1972, 40-43. Merkley 1975, 20-21. Ahonen 1983, 119-122. Niebuhr hylkäsi pasifismin I ms:n aikaan, mutta alkoi kannattaa sitä uudelleen 1920-luvulla. Niebuhr luopui pasifismista teologisen ja moraalisen pohdinnan pohjalta *Moral Man* kirjan aikaan eli 1932. Myös pragmatismi ja marxilaisuus vaikuttivat luopumiseen. Niebuhr jätti paikkansa rauhanliikkeen (*Fellowship of Reconciliation*) hallituksessa 1934. Merkley 1975, 21, 43-44, 121-125, 150. Stone 1972, 40-43, 56, 73-79. Fox 1985, 78-79, 155, 242.

rauhanehdot olivat järkytys amerikkalaisille ja varsinkin amerikkalais-saksalaisille. Kun vielä republikaanit voittivat kongressivaaleissa 1918, oli maan demokratia ajautunut Niebuhrin mielestä rappioon. Hän oli päässyt synodinsa presidentin suosioon ja sai tältä luvan osallistua himoitsemaansa yhteiskunnalliseen vaikuttamiseen.<sup>18</sup>

Niebuhrin ajattelu joutui entistä vahvempaan murrokseen 1920-luvun puolivälissä, kun Detroitin sosiaaliset ongelmat paljastuivat hänelle uudessa laajuudessa. Kaupunkiin oli muuttanut kymmeniätuhansia mustia, joista monet työllistyivät rodullisesti ennakkoluulotonta työnantajapolitiikkaa harjoittavan Fordin autotehtaisiin. Yhä uusien mustien muuttaessa kaupunkiin sopivien asuntojen puute teki heidän olonsa sietämättömiksi. Vaatimuksia mustien asuttamisesta perinteisten mustien asuinalueiden ulkopuolelle vastustivat kiinteistölautakunta, pankit ja Ku Klux Klan, jolla oli 1923 kaupungissa yli 20 000 jäsentä. Kaupungin katolilainen pormestari, jota Niebuhr oli julkisesti kannattanut pormestarinvaalissa, kutsui 1925 Niebuhrin johtamaan rotukomiteaa, jonka tehtävänä oli etsiä ratkaisuja ongelmaan. Vaikka komitean teettämät tilanneanalyysit ja ongelmiin tarjoamat ratkaisuehdotukset eivät johtaneet tilanteen merkittävään parantumiseen, puheenjohtajuus oli ensimmäisenä suurena kirkon ulkopuolisena tehtävänä merkittävä Niebuhrille itselleen.<sup>19</sup>

Toinen Niebuhrin Detroitin vuosina tapahtuneen sosiaalisen heräämisen tekijä oli Henry Ford ja hänen tehtaansa. Viiden dollarin minimipalkalla hyvän työnantajan maineen hankkinut Ford paljastui 20-luvun puolivälissä monien silmissä ennemminkin työntekijöidensä riistäjäksi. Vuonna 1926 Niebuhr esitteli omia kriittisiä näkemyksiään lehtikirjoituksissa nostaten esiin palkan tosiasiallisen laskemisen, työn kohtuuttoman raskauden ja vanhojen työntekijöiden syrjinnän. Hänen suurimmat epäilyksensä liittyivät

<sup>18</sup> Fox 1985, 57-60. Stone 1972, 40-43, 49. Merkley 1975, 51.

<sup>19</sup> Stone 1972, 31-34. Fox 1985, 90-94. Henkisessä omaelämäkerrassaan Niebuhr kertoo, että hänen illuusionsa ihmisen hyvyydestä murtui enemmän paikallisten kokemusten kuin kansainvälisen kehityksen vuoksi. Detroitin yhteiskunnallisen tilanteen ohella häneen vaikutti kahden hänen seurakuntaansa kuuluneen vanhan, arvostetun rouvan tapa kohdata kuolemansa. Toinen keskittyi liikaa itseensä ja oli loukkaantunut siitä, ettei Kaitselmus hänen hyveellisyydestään huolimatta varjellut häntä sairaudelta. Toinen, syöpää sairastanut nainen kohtasi kuolemansa kiitollisena Jumalalle kaikista Hänen lahjoistaan. Tämän naisen sängyn äärellä Niebuhr sanoo ymmärtäneensä, että syntyminen on elämän perimmäinen ongelma. Yritämme turhaan voittaa oman kuolemamme ja merkityksettömyytemme, täydellistää elämämme, ymmärtää kaiken. Monet syyllistyvät kohtuuttomaan itsetehostukseen. Monien omavanhurskautta ja harhaista itsetuntoa ei mikään ole koskaan horjuttanut. Kegley (ed.) 1984, 6-7.

pelkoon, että materiaalisessa työssä ihmisten autonomisuus häviää ja persoonuus hukkuu. Työntekijöiden on voitava vaikuttaa työoloihin ja heidän on saatava tehdä siihen liittyviä aloitteita. Työntekijöillä on oltava tunne siitä, että heillä on yhteys koko tuotantoprosessiin ja heidän on saatava tyydytystä valmistettavasta tuotteesta. Työnantajan viittaus vapaa-ajan suomiin mahdollisuuksiin ei riitä. Fordin väki pyrki hiljentämään Niebuhrin, jonka esiintuloa oma seurakunta ja monet muut samanmieliset kuitenkin tukivat.<sup>20</sup>

Niebuhrin Detroitin vuosina saavuttama maine kristillisenä ja yhteiskunnallisena ajattelijana ja mielipidejohtajana johti siihen, että vuonna 1928 New Yorkissa sijaitseva *Union Theological Seminary* kutsui hänet kristillisen etiikan professoriksi. Niebuhrin puuttuvat akateemiset näytöt korvasi hänen kirjoittajana ja puhujana julkisissa yhteyksissä osoittamansa asiantuntemus, millä hän oli ansainnut paikkansa eturivin ajattelijana niin teologina kuin eetikkonakin. Virka räätälöitiin Niebuhrille, joten hän pääsi hyödyntämään siinä vahvimpia alueitaan. Niebuhr hoiti sittemmin vakinaistettua virkaa eläköitymiseensä saakka.<sup>21</sup>

New Yorkiin siirtymisen aikoihin Niebuhrin kiinnostuksen ykköskohde oli politiikka, ei teologia. Kun Niebuhr tutustui Emil Brunneriin ja Barthin teologiaan, katsoi hän siitä olevan hyötyä etiikassa ja politiikassa. Niebuhr omaksui kriisin teologian näkemyksiä erityisesti Brunnerilta. Barthin tuoma vallankumous teologian kentällä osui samaan saumaan, kun Niebuhr aloitti professorina. Niebuhr oli saksaa osaavana ja juuriltaan saksalaisena niiden maanmiestensä joukossa, jotka tutustuivat ensimmäisten joukossa saksalaisen teologian uusiin tuuliin.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Stone 1972, 27-31. Fox 1985, 94-98. Merkley 1975, 34-35.

<sup>21</sup> Fox 1985, 104-106, 270.

<sup>22</sup> Merkley 1975, 67-68, 70. Kegley (ed.) 1984, 82-83. Emil Brunner kuvaa ensikohtaamistaan Niebuhrin kanssa. *Union Theological Seminary* kutsui Brunnerin 1928 luennoimaan. Hän puhui synnistä, mikä johti luennon jälkeen vilkkaaseen keskusteluun heidän välillään. Brunner toteaa, että synnin käsite oli noihin aikoihin lähes kadonnut valistuneiden teologien sanastosta. Niebuhr tuntui kuitenkin innostuvan aiheesta. Brunner tuo myös esille, miten merkittävä hänen oman panoksensa Niebuhrin ajatteluun myöhemminkin on täytynyt olla, vaikkei Niebuhrin vähäinen lähteiden ja viitteiden merkitseminen tätä juuri paljastakaan. Niebuhr itse sanoo, että Brunnerin koko teologinen positio on lähellä hänen omaansa ja että hän on (kiitollisuuden)velassa Brunnerille enemmän kuin kenellekään toiselle. Kegley (ed.) 1984, 82, 86-87, 507-508. Merkley'n mukaan Niebuhr pyrki ammentamaan pohjaa sosialismilleen yllättäen Barthilta, joka oli poliittisesti sosialisti. Barth ei kehittänyt poliittista systeemiä, mutta tästä huolimatta Niebuhr innoittui siitä, että Barth oli sosialisti ja poimi valikoivasti hänen teologiastaan jotakin omiin tarpeisiinsa, erityisesti liberaalin teologian kritiikkiinsä. Merkley, 70-74. Fox kuvaa herkullisesti Niebuhrin ja Barthin usein tulikivenkatkuksia kohtaamisia. Fox 1985, 231, 234-235, 243-244. Brunner-kohtaaminen vahvistaa käsitystä, että

Niebuhr ei kuitenkaan jaksanut perehtyä syvällisesti Barthin tuotantoon, kuten ei tuohon mennessä muuhunkaan reilusti opilliseen teologiaan. Silti häntä pidettiin barthilaisen uusortodoksian kannattajana. Niebuhr piti barthilaisuutta uutena kauhistuttavana subjektiivisuutena, jota dogmaattisuudessaan ei voinut vahvistaa historiallisesti, rationaalisesti ja kokemuksellisesti. Se ehdytti voiman moraalisesta elämästä, ryösti uskonnolta sen seikkailun ja riskin tarjoamalla katteetonta varmuutta.<sup>23</sup>

1920- ja 30-lukujen taitteessa Niebuhr kääntyi poliittisesti sosialistiksi. Taustalla oli erityisesti Yhdysvaltojen pörssiromahdus 1929. Niebuhr odotti kapitalistisen sivilisaation romahdusta ja sitä, että amerikkalainen työväestö ryhtyisi kannattamaan sosialismia. Näin ei käynyt ja marxilaisuus osoittautui muutenkin toimimattomaksi, joten Niebuhr luopui siitä 1930-luvun kuluessa. Perehtyminen marxilaisuuteen näkyy Niebuhrin tuotannossa kuitenkin loppuun saakka.<sup>24</sup>

Niebuhr paneutui 1930-luvulta alkaen enenevässä määrin teologiaan. Tähän vaikutti paljon Saksan poliittinen kehitys 1930-luvulla. Niebuhr joutui toteamaan, etteivät taloudelliset tekijät riitä selittämään ihmisen itsekkyyttä. Hän syventyi erityisesti kysymykseen perisynnistä, josta hän kiinnostui varsinkin Augustinuksen kirjoitusten kautta. Vuoden 1939 keväällä ja syksyllä Niebuhr luennoi Edinburgin yliopiston arvostetussa *Gifford Lectures* -luentosarjassa. Luentojen pohjalta kirjoitettu *The Nature and Destiny of Man* esittää pisimmälle systematisoituna kokonaisesityksenä Niebuhrin teologian. Sodan jälkeen Niebuhr keskittyi tuotannossaan jälleen enemmän yhteiskunnallisiin ja poliittisiin aiheisiin.<sup>25</sup>

Niebuhrin terveys alkoi pettää jo vuonna 1939. Vuoden 1952 alussa hän kärsi sarjasta halvauksia, jotka pysyvästi alensivat hänen

---

Niebuhr teki ensin havainnon, että ihminen on paha ja itsekäs, ja alkoi vasta sen jälkeen pukea käsitystään teologian kielelle.

<sup>23</sup> Fox 1985, 117. Merkley 1975, 70-71. Stanley Hauerwas kuvaa Niebuhrin ja Barthin eroa: "[T]he difference between Niebuhr ja Barth is exactly the difference between a theology that has given up on its ability to tell us the way the world is and a theology that confidently and unapologetically proclaims the way things are." Hauerwas 2002, 21. Edellinen lainaus luonnollisesti kertoo paljon Hauerwasin omasta ajattelusta. Tässä yhteydessä sen tarkoitus on kuitenkin ilmaista Niebuhrin ja Barthin ajattelun erilaisuutta. Hauerwasin ja Foxin mukaan Niebuhr oli teologisesti liberaali huolimatta liberalismien kritiikistään. Hauerwas 2002, 87-111. Fox 1985, 165-166, 182-183. Alister E. McGrath on oikeassa siinä, että uusortodoksian saapumista Pohjois-Amerikkaan edisti Niebuhrin liberaaliprotestanttisuuden sosiaalisen ajattelun optimismin kohdistama kritiikki. McGrath 1996, 123.

<sup>24</sup> Merkley 1975, 82-83, 87. Stone 1972, 53-54.

<sup>25</sup> Fox 1985, 188-189, 191. Merkley 1975, 129-131, 157-158. Stone 1972, 93-94, 129-131.

työkykyään. Niebuhr jäi eläkkeelle keväällä 1960 juhlistuna, arvostettuna professorina ja valtakunnallisesti tunnettuna intellektuellina. Hän kuoli 78-vuotiaana 1971.<sup>26</sup>

### 3. Luotu ihminen transspondenssin edessä

#### 3.1. Ihminen henkenä ja luontona

Niebuhrin ihmiskäsityksen perustavin käsitepari on luonto (*nature*) ja henki (*spirit*). Luonto viittaa tässä yhteydessä ihmisen osallisuuteen luonnon kiertokulusta, ruumiillisuuteen, vietteihin ja kuolevaisuuteen. Luontoa on ihmisestä puhuttaessa kaikki se, mikä yhdistää hänet muuhun elolliseen luontoon ja siellä nimenomaan eläimiin. Henki edustaa ihmisen suuruutta, luovuutta ja sitä, mikä erottaa hänet eläimistä. Henki kykenee ylittämään (*transcend*) luonnon, elämän, maailman, ajan, itsensä ja olemaan yhteydessä Jumalaan.<sup>27</sup>

Niebuhr käyttää ihmisestä puhuessaan myös kolmijakoa henki, sielu, ruumis. Suhteessa luonto-henki -käsitepariinsa hän samaistaa ruumiin ja sielun luontoon, ja katsoo niiden olevan yhteistä eläinten kanssa. Henki tarkoittaa samaa, ihmiselle kuuluvaa erityislaatua molemmissa terminologioissa. Nämä kolme ovat läheisessä yhteydessä toisiinsa, mitään niistä ei voi irrottaa toisistaan.<sup>28</sup>

Niebuhr korostaa ihmisen riippuvuutta niistä rajoista, jotka luonto hänelle asettaa. Ihmisen elämää luonnehtii rajallisuus (*finiteness*), riippuvuus (*dependence*) ja heikkous (*weakness*). Luonnollisen maailman elinehdot, sattumanvaraisuus, rajallisuus ja riippuvuus kuuluvat Jumalan luomissuunnitelmaan. Ihmisellä on kuitenkin taipumus kieltää tämä riippuvuus ja rajallisuus. Tämä taipumus on keskeinen piirre Niebuhrin ihmiskäsityksessä. Kysymys siitä, mistä tämä taipumus rajallisuuden

<sup>26</sup> Fox 1985, 186-187, 192, 248-249, 270, 292.

<sup>27</sup> HN 3-4, 266. Niebuhr käyttää ihmisestä puhuessaan johdonmukaisesti sanaa *man* (mies, ihminen). Fox ja Plaskow pohtivat, sulkeeko termi naiset ulkopuolelle. Fox viittaa erääseen vuonna 1939 lähetettyyn radio-ohjelmaan, jossa Niebuhr sanoi sanan sisältävän myös naiset. Foxin mukaan Niebuhr ei nähnyt vaihtoehtoa termin käytölle. Fox hyväksyy selityksen. Fox 1985, x. Plaskow sen sijaan päättyy siihen, että Niebuhrin *man*-sanan käyttö on sukupuolittunutta. Plaskow 1980, 51-94, 185-186. Niebuhrin puhe Jumalasta Sinänä perustuu Martin Buberin ajatteluun. Niebuhr antaa tässä yhteydessä kuten yleensäkin huonosti tietoa ajattelunsa lähteistä. HN 141-143.

<sup>28</sup> HN 58, 146, 162-163, 170-171.

kieltämiseen on peräisin, on yksi keskeinen kysymys, johon tässä tutkimuksessa haetaan vastausta.<sup>29</sup>

Edellä hahmoteltu rajallisuus ja riippuvuus koskee ihmistä myös silloin, kun puhutaan ihmisestä henkenä. Tästä huolimatta ihmisen hengen suuruutta ja kykyjä ei pidä rajoittaa tarkastelemaan vain luonnon ja historiallisen todellisuuden näkökulmasta. Hengen kyvyt on ymmärrettävä ensisijaisesti Jumalasta käsin. Hengen ainutlaatuisuudelle, syvyydelle ja vapaudelle voi tehdä oikeutta vain, jos ymmärtää sen rajojen olevan Jumalassa. Tämä ymmärretään vain kristinuskossa ja myös juutalaisuudessa siltä osin kuin se osallistuu profeettallis-raamatulliseen traditioon eikä rajoitu tarkastelemaan asioita kansallisesta näkökulmasta.<sup>30</sup>

Ihmisen rajallisuus ja riippuvuus ja toisaalta suuruus ja vapaus perustuvat oppiin luomisesta. Se ilmaisee, että vaikka ihmisen rajat ovat Jumalassa, ihminen tai maailma ei kuitenkaan ole Jumala. Vaikka maailma ei ole Jumala, se ei ole paha. Maailma on hyvä juuri sen vuoksi, että se on Jumalan luoma. Tämä vaikuttaa myös näkemykseen ihmisestä. Ihmisen rajallisuus, riippuvuus ja heikkous eivät tee ihmisestä pahaa, koska ne kuuluvat Jumalan luomissuunnitelmaan. Ja koska ihminen on Jumalan luoma hengen, sielun ja ruumiin ykseys, ei ole perustetta näkemykselle, että jokin osa ihmisestä olisi paha.<sup>31</sup>

### **3.2. Vitaalisuus ja forma**

Vitaalisuus ja forma eivät jäsenny välittömästi osaksi Niebuhrin ihmiskäsityksen struktuuria. Ne ovat pikemmin tarkastelunäkökulma, jonka motiivi nousee pitkälti Niebuhrin oman ajattelun ulkopuolelta. Niebuhr on ottanut tämän käsiteparin käyttöön ennenkaikkea pyrkiessään keskusteluyhteyteen sellaisten ihmiskäsitysten kanssa, joiden intressi on filosofinen, tai ainakin nousee muualta kuin kristinuskosta. Niebuhrin mukaan moderni ihmiskuva on karkeasti sanottuna kamppailua klassisesta antiikin traditiosta ja toisaalta raamatullisesta traditiosta vaikutteita saaneiden

<sup>29</sup> HN 17-18, 23, 178-179.

<sup>30</sup> BT 292-293. HN 13-14, 23, 60-61, 98, 146, 161, 168, 179. Uskonnoista kristinusko ja juutalaisuus sisältävät Niebuhrin mukaan ilmoituksen riittävän täyteyden. Tältä pohjalta hän katsoo, että juutalaisten parissa ei tarvitse tehdä kristillistä lähetystyötä. Tästä Fox 1985, 209.

<sup>31</sup> HN 13, 58, 97, 141-143, 162-163, 178-179. "The Biblical doctrine of Creator and creation is thus the only ground upon which the full height of the human spirit can be measured, the unity of its life in body and soul be maintained..." HN 146. Kristina Nilsson esittää väitöskirjassaan, että Niebuhr on ontologinen idealisti. Nilsson 1980, 41.

näkemyksen välillä. Voittajaksi on selviytynyt modernisoitu klassinen näkemys, jonka käyttämin käsittein Niebuhr antautuu keskustelemaan.<sup>32</sup>

Niebuhr kuvaa vitaalisuutta (*vitality*) ja formaa (*form*) luomisen kahdeksi aspektiksi (*the two aspects of creation*). Kaikki elävät olennot ilmentävät ylitsevuotavaa vitaalisuutta, jonka ilmaus eläinmaailmassa on yhdenmukainen ja päättäväinen halu jäädä eloon. Kunkin eläimen tai eläinlajin kohdalla eloonjäämisen strategia vaihtelee riippuen sen olemassaolon muodosta lajin ja suvun sisällä. Eläinten vitaalisuus ilmenee toistuvasti tiettyjen kokonaisuuksien (*unity*), järjestysten (*order*) ja muotojen (*form*) rajoissa.<sup>33</sup>

Ihmisen olemassaolo poikkeaa eläinten elämästä siinä, että hän on vapaa luonnon (*nature*) muodoista ja voi osallistua tietyin ehdoin luomiseen. Omissa rajoissaan ihminen murtaa luonnon format ja luo uusia vitaalisuuden muotoja (*configuration*). Ihmisyyteen kuuluva luonnon prosessin ylittävä transsendenssi (*transcendence*) tarjoaa mahdollisuuden puuttua vallitseviin luonnon vitaalisuuden muotoihin ja kokonaisuuksiin. Toisaalta ihminen on syvästi osallinen luonnon muodoista, kuten sukupuolesta ja rodusta.<sup>34</sup>

Edellä kuvattu, ihmisen luomiskykyyn (*creativity*) liittyvä asetelma on Niebuhrin mukaan monimutkainen. Hän jakaa sen neljään osa-alueeseen. Ensimmäinen on luonnon vitaalisuus, jolla hän tarkoittaa impulsseja (*impulse*) ja viettejä (*drive*), toinen luonnon format ja kokonaisuudet (*unity*). Kolmas on hengen (*spirit*) kyky ylittää (*transcend*) vapaudessaan luonnon format tietyissä rajoissa ja kyky suunnata vitaalisuutta. Neljäntenä on hengen kyky luoda kokonaan uusia koherenssin ja järjestyksen maailmoja (*realm*).<sup>35</sup>

Nämä kaikki neljä näkökulmaa liittyvät sekä ihmisen luovuuteen (*creativity*) että tuhoavuuteen (*destructiveness*). Niebuhr katsoo, että sen enempää antiikin kulttuuri kuin moderni aikakaan ei ole onnistunut luomaan tyydyttävää ratkaisua niiden asettamaan ongelmaan. Ne erehtyvät tulkitsemaan

---

<sup>32</sup> HN 5-6.

<sup>33</sup> HN 27.

<sup>34</sup> HN 27. "Human existence ...breaks the forms of nature and creates new configurations of vitality. Its transcendence over natural process offers it the opportunity of interfering with the established forms and unities of vitality as nature knows them. [M]an...can...arrange and rearrange the vitalities and unities of nature within certain limits..." HN 27.

<sup>35</sup> HN 27-28.



todellisuutta vain yhden aspektin kautta ja luovat sen pohjalta käsitystä ihmisestä.<sup>36</sup>

Niebuhrin näkemyksessä vitaalisuudesta ja formasta on nähtävissä filosofisen vitalismin piirteitä. Vitalismin mukaan elämä on pikemminkin liikettä ja tulemista kuin staattista olemista. Todellisuus on orgaaninen, ei mekaaninen. Biologia ja historia ovat keskeisempiä kuin fysiikka. Elämä tiedetään empiirisesti tai intuitiolla, ei niinkään käsitteiden ja loogisen päättelyn kautta.<sup>37</sup>

Niebuhr tekee historiallisen katsauksen vitaalisuuden ja forman ymmärtämiseksi. Kreikkalainen draama jakaantuu prometealaiseen ja dionysolaiseen näkökulmaan. Niihin yhdessä sisältyy todellisuudelle uskollinen kuvaus ihmiselämän traagisista puolista, joita Kreikan filosofit eivät kuitenkaan kyenneet pätevästi sisällyttämään systeemeihinsä. Niissä ihmisen luova ja tuhoava vitaalisuus uhkasi Zeuksen edustamaa järjestystä. Ihmisen pahuus johtui vitaalisuuden ja forman välisestä konfliktista. Ihmisen historian vitaalisuudet, kuten valtio ja perhe, mies ja nainen, olivat konfliktissa keskenään. Kreikkalainen tragedia tuntee vain traagisen ratkaisun elämän vitaalisuuksien ja järjestyksen periaatteen välillä. Niebuhr korostaa, että traaginen näkökulma sinänsä ei ole pessimistinen tai negatiivinen.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> HN 11-12, 18, 28.

<sup>37</sup> The Oxford Companion to Philosophy. 2005. Ed. Ted Honderich. Oxford University Press: King's Lynn, Norfolk.

<sup>38</sup> BT 160-164. HN 11-12. Tillich kritisoi Niebuhrin erottelua kreikkalaisen draaman ja filosofian välillä. "...[I]t is impossible to separate Greek Tragedy in its essential nature from Greek philosophy. Both are creations of the Apollonian-Dionysian spirit which has made the Greeks Greek." Kegley (ed.) 1984, 96. Niebuhr tunsi pysyvää vastenmielisyyttä ontologian käsittelyyn, koska katsoi sen olevan peräisin kreikkalaisesta filosofiasta. Tillichin kritiikin taustalla on Tillichin ja Niebuhrin kyseiseen aiheeseen liittyvä pitkäkestoinen ja osin julkinen debatti. Tillich puolustaa samalla omaa näkemystään Niebuhrin kritiikkiä vastaan. Niebuhrin mielestä kreikkalainen ontologia turmeli ja turmelee aidosti heprealaisperäisen kristinuskon. Tässä Niebuhr liittyy valikoivasti ns. hellenismiteesiin, jonka mukaan aito Jeesuksen edustama kristinuskko lankesi erityisesti hellenismien vaikutuksesta väärään dogmaattisuuteen. Niebuhrin mukaan protestanttinen reformaatio pyrki vapauttamaan raamatullisen ihmiskäsityksen antiikin klassisista elementeistä. Liberaali protestantismi on puolestaan epäonnistunut yritys jälleen yhdistää antiikin ja raamatullinen näkemys toisiinsa. HN 5, 190. Tämä kuulostaa erikoiselta, koska esimerkiksi Albrecht Ritschl, jota Niebuhr itse pitää modernin liberaalin kristillisyyden arvovaltaisimpana edustajana, oli omaksunut hellenismiteesin. Ks. Ruokanen 1987, 69. Kirjassa *Self and the Dramas of History* Niebuhrin keskeinen syytös ontologisia pohdintoja vastaan on, että se muuttaa vahingollisesti kristinuskon sisällön. Kegleyn artikkeliteoksessa Niebuhr myöntää puhuvansa ontologisesti, mutta katsoo, että ontologia tieteenä olemisesta rajoittaa meitä liikaa, kun puhumme esimerkiksi Jumalasta. Aiheesta Tillichin artikkelin ohella Niebuhr itse mm. Kegley (ed.) 1984, 508-509 ja SDH 94-104. Epäilemättä Niebuhr liittyy myös siihen Immanuel Kantin filosofiasta vaikutteita saaneeseen teologiseen traditioon, jossa eettinen ja ontinen erotetaan voimakkaasti toisistaan. Ks. Mannermaa 1980 b, 9-10.

Prometealainen draama kuvaa hybriksen täyttämää ihmistä, joka kurkottaessaan liian pitkälle tuhoaa itsensä. Ihmisen mielikuvitus murtaa järkeväen moraalisuuden format tavoitellessaan ääretöntä. Tämä näkökulma edustaa tietoista tahtoa (*will*). Dionysolainen draama puolestaan ilmentää ihmisen impulsseista, intohimosta ja alitajunnasta nousevaa uhmaa yhteiskunnan sopimuksia ja moraalia vastaan. Tämän näkökulman Niebuhr samaistaa freudilaisuuteen.<sup>39</sup>

Niebuhr hahmottelee rationalismin juuria platonistisen metafysiikan pohjalta. Luomisessa jumalallinen järki (*reason*) pakottaa muodottoman materiaalin ideoidensa mukaiseen järjestykseen. Luomiskyky samaistuu kykyyn järjestää aiemmin annettu vitaalisuus järjestykseen. Ihmisen kyky muokata luonnon impulsseja uusiksi, täydellisemmiksi malleiksi johtaa itsestäänselvästi näkemykseen, että ihmisen luomiskyky samaistuu järkeen.<sup>40</sup>

Idealistit katsovat virheellisesti forman ja joskus myös vitaalisuuden lähteen olevan järjessä (*reason*). Taustalla on näkemys, että ihminen on perustavalla tavalla rationaalinen (*rational*). Järki samaistuu liikaa henkeen (*spirit*) ja henki liikaa Jumalaan. Näin hengen tuhoavuutta ei oteta huomioon, koska se samaistuessaan järkeen nähdään järjestyksen lähteenä.<sup>41</sup>

Romantiikka puolestaan korostaa luonnon (*natural*) vitaalisuutta ihmisen luomiskyvyn lähteenä tai luonnon kokonaisuuksia (*unity*) ja formia järjestyksen (*order*) ja hyveen (*virtue*) lähteinä. Silloin, kun se ei tunnista hengen vapauden läsnäoloa ihmisen luonnon vitaalisuudessa, se voi vajota nihilistiseksi uhmaksi kaikkea muotoa ja järjestystä vastaan ja saa vitalismin oikeuttamaan itsensä yksinään. Kun se ei tunnista ihmisen vapautta muuttaa luonnon kokonaisuuksia, se tekee luonnon järjestyksen muodoista ainoan mahdollisen harmonian periaatteen.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> HN 27-29, 11-12, 18. BT 164.

<sup>40</sup> HN 31-32. "This...is of course in harmony with the Platonic metaphysics, according to which creation consists of the activity of divine reason which coerces the formless stuff, previously given, into the order of its ideas and forms. In this aspect of his thought Plato lays the foundation for all those forms of western rationalism in which spirit is identified with reason; and creativity is equated with the capacity to discipline a previously given vitality into order." HN 32.

<sup>41</sup> HN 28-29.

<sup>42</sup> HN 29-31. "[Romanticisms] basic error lies in its effort to ascribe to the realm of the biological and the organic what is clearly a compound of nature and spirit, of biological impulse and rational and spiritual freedom. Man is never a simple two-layer affair who can be understood from the standpoint of the bottom layer, should efforts to understand him from the standpoint of the top layer fail. If rationalism tends to depreciate the significance, power,

Kuvatessaan Nietzschen sovellusta romantiikasta Niebuhr esittelee käsitteet elämänhalu (*will-to-live*) ja vallanhalu (*will-to-power*). Nietzscheillä vitaalisuuden peruskäsite on Niebuhrin mukaan vallanhalu. Koko luonto on kamppailua kilpailevien tahtojen (*wills*) kesken. Ruumis on kaikki, sielu on vain ilmaus jollekin ruumiissa. Nietzschen ja romantiikan virhe on siinä, että luonto ei tunne vallanhalua. Vitaalisuuden määrittely tahdoksi (*will*) on luonnon tulkitsemista käyttäen lähtökohtana ihmisen vitaalisuuden kategorioita, joihin henki on antanut tietoisuuden suunnan ja järjestyksen. Rousseau puolestaan kuvittelee, että järki voi myötätuntoisesti modifioida luonnon elämänhalua ja luoda humanisuutta ja hyvettä. Hän ei kuitenkaan näe, että juuri hengen kyvyt muuttavat elämänhalun vallanhaluksi.<sup>43</sup>

Niebuhrin mukaan kristillisellä sivilisaatiolla on korruptoitumattomassa muodossaan tulkintaperiaate, jonka kautta vitaalisuus ja forma voidaan ymmärtää oikein. Ilmoitususkonnossa Jumala ilmoittaa itsensä ihmiselle ihmisen ulkopuolelta, myös vitaalisuuden ja forman vastakkainasettelun tuolta puolen. Vitaalisuus ja forma ovat yhtä Jumalassa, joka on maailman luoja. Hän on sekä vitaalisuuden että forman lähde.<sup>44</sup>

Niebuhr tarkastelee vitaalisuutta ja formaa Kristuksen kautta. Jumalan viisaus (*wisdom*) eli *logos* on forman periaate (*principle*). Logos eli Kristus liittyy sekä luomiseen että lunastukseen. Maailma luotiin Kristuksen kautta. Hän on malli (*pattern*), luomisen logos. Kristus on myös lunastaja, joka ilmoittaa Jumalan lunastavassa vitaalisuudessaan, luodun järjestyksen (*order*) ilmoituksen yläpuolella (*above*) ja tuolla puolella (*beyond*). Hän on ilmoitus lunastavasta tahdosta (*will*), joka palauttaa langenneen maailman sen luomisen malliin (*pattern*).<sup>45</sup>

---

inherent order and unity of biological impulse, romanticism tends to appreciate these without recognizing that human nature knows no animal impulse in its pure form.” HN 42.

<sup>43</sup> HN 43-44. “Nietzsche seeks to equate his basic concept of vitality, the will-to-power, with purely natural impulse by interpreting the whole of nature as an area of conflict between competing wills. Nietzsches Zarathustra says: ‘I am body through and through and nothing else besides. Soul is only a word for something in the body...’ Yet pure nature knows no will-to-power. It is informed by the will-to-live, that is by each organism’s impulse to survive. The romantic definition of basic natural vitality as ‘will’ is obviously an error prompted by interpreting nature through categories of uniquely human vitality, in which spirit has given natural impulse a conscious organization and direction unknown in animal existence.” HN 43.

<sup>44</sup> HN 18, 29.

<sup>45</sup> HN 18, 29. “[A] Christian civilization...in its uncorrupted form, had a principle of interpretation which transcended both form and vitality. The God of the Christian faith is the creator of the world. His wisdom is the principle of form, the *logos*. But creation is not merely the subjection of a primitive chaos to the order of *logos*. God is the source of vitality as well as of order. Order and vitality are a unity in Him. Even the *logos*, identified with the second

Samoin kuin Jumala on tahdon ja viisauden ykseys (*unity*), ihminen on tahdon ykseys, jossa ihmisen luonnollinen (*natural*) ja hengellinen (*spiritual*) vitalisuus on asetettu jumalan järjestävän tahdon alaisuuteen. Vain Jumalan tahto voi olla forman ja järjestyksen periaate, johon ihmisen on mukauduttava.<sup>46</sup>

### 3.3. *Imago dei itsetranssendenssina*

Edellä on käynyt ilmi, että ihminen voi ylittää luonnon prosessit. Vaikka hän on toisaalta välttämättä sidoksissa luonnon kiertokulkuun, on hän henkensä kautta myös sen ulkopuolella ja kykenee transsendoimaan sen. Luonnon lisäksi ihminen kykenee henkensä kautta ylittämään myös oman itsensä, asettumaan itsensä ulkopuolelle ja tekemään itsestään oman objektinsa. Tämä itsetranssendenssin kyky on tärkein käsite, jolla Niebuhr kuvaa ihmistä Jumalan kuvana (*imago dei*).<sup>47</sup>

Niebuhr tarkastelee Jumalan ja maailman suhdetta. Oikea ihmiskäsitys korostaa Jumalan transsendenssia suhteessa maailmaan. Niebuhr torjuu useaan otteeseen sellaiset mystiset näkemykset, joissa Jumalan tuntemisen katsotaan olevan mahdollista kääntymällä sisään päin. Ideat sisäisestä valosta ja kätkeytyä siemenestä johtavat virheellisesti jumalallisen elementin etsimiseen tietoisuuden syvimältä tai mielen korkeimmalta tasolta. Mystiikan virhe on pitää ihmisen tietoisuuden syvyyttä jossain mielessä identtisenä ikuisen järjestyksen kanssa. Väärä on myös näkemys, jonka mukaan henki tai järki edustaa edellisessä merkityksessä jumalallista laatua

---

person of the Trinity in Christian faith, is more than *logos*. The Christ is the redeemer who reveals God in His redemptive vitality, above and beyond the revelation of the created order. 'The world was made by Him' indeed. He is the pattern, the *logos* of creation. But He is also the revelation of the redemptive will which restores a fallen world to the pattern of its creation. HN 29. Tässä on yksi niistä harvoista kohdista Niebuhrin tuotannossa, joissa hän viittaa edes implisiittisesti Pyhään Henkeen. Luultavasti merkittävin Pyhää Henkeä käsittelevä kohta Niebuhrin tuotannossa on kirjassa *Human Destiny*, jossa hän sanoo Pyhän Hengen olevan Jumalan henki, joka ei ole identtinen ihmisen hengen kanssa ja joka asuu ihmisessä. HD 102-103. Niebuhrin eskatologia on melko kehittymätöntä. Onko lunastus Niebuhrilla entistämistä vai jotain uutta? Näyttäisi siltä, että se on molempia. Lunastus on sekä paluuta alkuun että täydentämistä tai täydellistämistä. HN 29. HD 297-299, 332. FH 214-215.

<sup>46</sup> HN 29-30.

<sup>47</sup> HN 14, 161, 173, 266. Niebuhr tukeutuu käsityksessään ihmisen transsendenssista mm. Martin Heideggeriin, jonka käsitystä ihmisestä hän pitää moderneista ei-teologeista parhaana. HN 173.

Plaskowin mukaan *imago dei* Niebuhrilla viittaa ihmisen kykyyn itsetranssendenssiin. Plaskow 1980, 54.

ihmisessä. Ihmisen henki voi löytää kodin vain jumalallisessa transsendenssissa.<sup>48</sup>

Oikea ihmiskäsitys korostaa Niebuhrin mukaan toisaalta myös Jumalan läheistä suhdetta maailmaan. Niebuhr näkee Jumalan läheisyyden kokemuksena, tietona ja ymmärryksenä Jumalasta. Jumalan kuvaan kuuluu kyky saavuttaa tieto Jumalasta. Niebuhr viittaa Roomalaiskirjeen ensimmäiseen lukuun, jossa Paavali sanoo Jumalan näkymättömien ominaisuuksien olleen maailman luomisesta asti havaittavissa Hänen teoissaan (Room. 1:20). Kokemus Jumalasta ei ole niinkään erillinen kokemus kuin yläsävel kaikessa kokemuksessa. Tämä kokemus mahdollistaa myös Jumalaa koskevan erityisen ilmoituksen vastaanottamisen. Jumala tekee itsensä tunnetuksi rajallisessa ja historiallisessa maailmassa. Rajallinen maailma kykenee esittämään ymmärrettävän ilmoituksen ymmärryksen ylittävästä Jumalasta.<sup>49</sup>

Kaikilla ihmisillä oleva henkilökohtaiseen kokemukseen perustuva tunne täysin toisen kohtaamisesta sisältää kolme elementtiä, joita Raamatun erityinen ilmoitus oleellisesti vahvistaa. Ensimmäinen on majesteetin kunnioitus, ja tunne, että ihminen on riippuvainen olemassaolon äärimmäisestä lähteestä. Toinen on tunne moraalisesta velvollisuudesta, joka tulee ihmisen ulkopuolelta ja johon liittyy tuomio. Kolmas on anteeksiannon kaipuu. Erityinen ilmoitus ja usko vahvistavat näiden elementtien sisältöä. Jumala paljastuu sinäksi, joka kohtaa ihmisen persoonallisessa kokemuksessa. Tämä Sinä on Luoja ja kaiken lähde, me olemme luotuja. Toisekseen Jumala on tuomari, jonka tuomion alaista kaikki elämä ja historia on. Kolmanneksi, ihmisen sovituksen kaipuu saa lopullisen vastauksen Kristuksessa.<sup>50</sup>

Niebuhr kritisoi Karl Barthia siitä, ettei tämän mukaan ihmisessä ole käytännöllisesti katsoen mitään muita kontaktipisteitä Jumalan ilmoitukselle kuin ilmoituksen itsensä luomat. Kun Barth Niebuhrin mukaan edellisen näkemyksensä pohjalta kritisoi Augustinuksen näkemystä Jumalan kuvasta, Niebuhr puolestaan katsoo sen olevan kristillisen teologian

<sup>48</sup> HD 134-136, 167. HD 177-179.

<sup>49</sup> HD 135-137, 170.

<sup>50</sup> HN 141-142. Puhe ihmisen kolmijakoisesta kokemuksesta luomisesta, tuomiosta ja anteeksiannon kaipuusta on eräs niistä kohdista Niebuhrin ajattelussa, joka liittyy hänet Schleiermacherin tunnetta korostavaan teologiaan. Schleiermacherin kirjan *Der christliche Glaube* kolme osaa vastaavat Niebuhrin tässä esittämää kolmijakoa. Tästä McGrath 1996, 111.

vakuuttavin esitys ihmisen ja Jumalan välisestä etäisyydestä. Augustinuksen vaikutuksesta kristillinen teologia tulkitsee johdonmukaisesti Jumalan kuvan ihmisen sielun rationaalisiksi kyvyiksi, ihmisen suuntautuneisuudeksi Jumalaan ja kyvyksi saavuttaa tieto Jumalasta sekä kyvyksi saavuttaa autuus ja hyve alistamalla elämä Luojalles.<sup>51</sup>

Ihmisen rationaalisia hengen kykyjä ovat Niebuhrin mukaan ihmisen kyky tarkastella maailmaa, diskursiivinen ajattelu, kyky muodostaa yleiskäsitteitä ja analysoida maailman järjestystä. Yritys arvioida ihmisen rationaalisten kykyjen merkitystä tai kyky kysyä ihmisen elämän arvoa viittaavat sellaiseen transsendenssin asteeseen, joka jo ylittää ihmisen rationaaliset kyvyt ja järjen ja elämän, jonka arvoa punnitaan. Niebuhr siteeraa Augustinusta, joka kuvailee ja toisinaan ylistää ihmetellen ihmisen tietoisuuden ja muistin suuruutta. Niebuhrin mukaan Augustinuksen johtopäätös on, että ihmisen elämä viittaa itsensä ulkopuolelle. Ihmisen henki kurkottaa ikuisuuteen. Transsendenssin voima asettaa ihmisen siinä määrin kaiken ulkopuolelle, että hän voi löytää kodin vain Jumalassa. Niebuhr jatkaa, että ihmisen ymmärtämisessä vertikaalinen ulottuvuus on tärkeämpi kuin rationaaliset kyvyt. Jälkimmäiset kyvyt on johdettu edellisestä.<sup>52</sup>

Transsendenssin kyvyn yksi aspekti on tietoisuus. Transsendenssin aste riippuu siitä, onko kyseessä tietoisuus (*consciousness*) vai itsetietoisuus (*self-consciousness*). Ihmisen tietoisuuteen kuuluu rationaalinen kyky tarkastella maailmaa, muodostaa yleiskäsitteitä ja ohjata toimintaa hallitsevasta keskuksesta (*governing centre*) käsin. Itsetietoisuus edustaa transsendenssin pidemmälle menevää astetta, jossa itse (*self*) tekee

<sup>51</sup> HN 164, 169-170, 173. Niebuhr viittaa toisaalla Brunnerin ja Barthin 1934 käymään kuuluisaan väittelyyn luonnosta ja armosta ja sanoo, että Brunner on oikeassa, Barth väärässä. HD 66. HN 215.

Niebuhrin oppi Jumalasta on varsin kehittymätön. Stone kuvailee Niebuhrin Jumalaa symboliksi ja hypoteesiksi, jota ilman hänen ajattelunsa on mahdoton. Kegley (ed.) 1984, 49-52. Robert Songin mukaan Niebuhrin puhe Jumalasta lupaa enemmän kuin antaa. Trinitaarista kielenkäytöstä huolimatta Niebuhrin ajattelu on operatiivisesti unitaarista. Song 1997, 78. Hauerwas näyttäisi kannattavan Songin tulkintaa. Hauerwas 2002, 131. Kuitenkin Paul Lehmann on jo ennen Songia esittänyt kysymyksen Niebuhrin kolminaisuusopin ja varsinkin kristologian operatiivisesta heikkoudesta. Niebuhr kyllä puhuu ristin voimasta (*power*), mutta puhe ei muutu lihaksi kristityn elämässä. Hän kiinnittää myös huomiota Niebuhrin teologian binitaarisuuteen. Kegley (ed.) 1984, 353. Tähän on lisättävä, että Niebuhrin trinitaarinen puhe on määrällisesti vähäistä. Mielestäni Niebuhrin ajattelun konstituution kannalta kolminaisuudella ei ole mitään välttämätöntä funktiota.

<sup>52</sup> HN 1-2, 14, 166-169.

itsestään oman objektinsa. Tämän itsen tarkastelun Niebuhr sanoo toteutuvan siten, että ego on lopulta kuitenkin aina subjekti, ei objekti.<sup>53</sup>

Ihminen on ensisijaisesti ymmärretty Jumalan näkökulmasta. Se on itsetranssendenssin edellytys, koska itsetranssendenssi perustuu siihen, että ihminen on ymmärretty itsensä ja maailman ulkopuolelta. Ihminen voi tietää maailman ja itsensä vain, koska hän on sekä maailman että itsensä ulkopuolella, transsendoi ne henkensä kautta. Tätä ilmentää myös keskus (*centre*), jollainen ihmisellä on ja joka sijaitsee ihmisen ulkopuolella.<sup>54</sup>

Itsetranssendenssin suuruus saa ihmisen näkemään rajallisuutensa. Kyky rationaaliseen itsetranssendenssiin avaa jatkuvasti uusia ja korkeampia näkökulmia, joista ihminen kykenee arvioimaan rajallisia näkökulmiaan täydellisemmän totuuden valossa. Ihminen kykenee transsendoimaan omat intressinsä ja siten saavuttamaan harmonisen suhteen toisiin ihmisiin. Rajaton kyky palata menneeseen ja ottaa aiemmat tekonsa objektikseen johtaa siihen, että itsetranssendenssin hetkenä ihminen tietää olevansa vain rajallinen luotu olento monien muiden joukossa.<sup>55</sup>

### **3.4. *Imago dei* vapautena**

Toinen keskeinen puoli Jumalan kuvaa Niebuhrin ajattelussa on ihmisen vapaus, joka perustuu itsetranssendenssin kykyyn. Niebuhr kutsuu ihmisen vapautta toisinaan transsendentiksi vapaudeksi. Ihmisen olemus on hänen vapautensa. Se voi olla siedettävä ja luova vain, kun se on löytänyt lähteensä, päämääränsä ja norminsa Jumalan tahdossa. Tähän viittaavat Niebuhrin mukaan Jeesuksen sanat: ”..joka elämänsä minun tähteni kadottaa, on sen löytävä.” (Matt. 10:39)<sup>56</sup>

Täyttääkseen Jumalan tahdon, ihminen tarvitsee välttämättä yksityiskohtaisempaa ilmoitusta Jumalan tahdosta. Jumala on tahto (*will*) ja persoona (*personality*), joka tuntee ihmisen. Ihminen on tahdon ykseys, jonka vapautta rajoittaa viime kädessä vain Jumalan tahto. Jumalan tahtoon

<sup>53</sup> HN 14. Niebuhr käyttää itsetietoisuudesta joskus myös sanaa *self-awareness*. SDH 64. Margerie ihmettelee aiheellisesti, miksei Niebuhr sano egon olevan itsen tarkastelussa lopulta *sekä* objekti että subjekti. Margerie 1969, 88.

<sup>54</sup> HN 14, 58.

<sup>55</sup> HN 293-294. HD 222. CLCD 39.

<sup>56</sup> HN 16-18, 58, 267, 292.

mukautuva ihminen kykenee ymmärtämään, ettei hän itse ole Jumala eikä hänen myöskään tarvitse sulautua Jumalaan.<sup>57</sup>

Jumalan vapaus, joka ylittää kaikki elämän rakenteet, tekee tilaa ihmisen vapaudelle. On kuitenkin merkittävää, että hengen vapaus on alisteinen Jumalan vapaudelle, koska ihminen käyttää vapauttaan herkästi väärin. Tämän vuoksi ihminen kohtaa Jumalan ei vain luojana, vaan myös tuomarina (*Judge*) ja lunastajana (*Redeemer*). Sen lisäksi, että henki löytää kodin jumalallisessa transsendenssissa, jossa se voi ymmärtää vapautensa, se löytää sieltä myös vapautensa rajat, eli tuomion (*judgment*), joka on lausuttu sitä vastaan. Koska Jumala on ilmoitettu rakastavana tahtona, joka on aktiivinen luomisessa, tuomiossa ja lunastuksessa, lopulta ihminen kohtaa myös armon, jonka kautta tuomio voidaan kestää.<sup>58</sup>

Ihmisen äärimmäinen vapaus ja itsetranssendenssi yli ajan ja luonnon estää ihmistä pitämästä mitään luonnossa ja historiassa lopullisena norminaan. Tarkoituksen (*meaning*) struktuurin lähde ja avain löytyy ihmisen transsendointikyvyn tuolta puolen. Ihmisen hengen vapaus on kuitenkin niin mittava, että ihminen voi ymmärtää sen suuruuden vain jumalallisessa transsendenssissa. Tämän voi ilmaista myös niin, että ihminen on asemassa, jossa hän voi ymmärtää vapautensa mittavuuden vain sellaisella ymmärryksen periaatteella, joka on hänen ymmärryksensä ulkopuolella. Niebuhrin mukaan tiede ei ole empiirisesti kyennyt todistamaan ihmisen vapautta, vaikka ei yleensä kielläkään sen olemassaoloa. Terve järki todistaa, että ihmisellä on vapaa tahto (*self-determination*). Poikkeavia näkemyksiä kuitenkin löytyy, kuten freudilaisuus ja jotkut muut deterministiset teorit. Virheelliseen ihmiskäsitykseen johtavat myös yritykset soveltaa luonnontieteen metodeja ihmiseen.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> HN 15-16, 60, 267, 292.

<sup>58</sup> HN 98, 136, 267. FH 27. Niebuhrin ajattelun kannalta kiinnostava yksityiskohta on hänen näkemyksensä tuomiosta. Niebuhr korostaa toistuvasti, että ihmisen kokemus tuomiosta (*judgment*) tarkoittaa tuomiota, joka tulee ihmisen ulkopuolelta. *Human Nature* -teoksessa Niebuhr sanoo, että Jumalan tuomio on aina osittain todellisuuden rakenteen vaikutus tätä rakennetta uhmaaviin historian vitalisuuksiin. HN 153. Hän on vieläkin selväsanaisempi *Human Destiny* -teoksessa, käsitellessään Kristuksen ristiä. Niebuhr esittää, että Jumalan viha on maailman rakenteen reaktiota tämän rakenteen syntistä korruptoitumista vastaan. Näin Jumalan viha ei siis olisi puhetta Jumalasta, vaan maailman luonteesta. Niebuhr perustelee tätä sillä, että Jumala ei voisi itse kumota omaa vihaansa. "There can be no simple abrogation of the wrath of God by the mercy of God. The wrath of God is the world in its essential structure reacting against the sinful corruptions of that structure..." HD 58. Hauerwas ei käsittele tai mainitse erikseen näitä kohtia. Hän taipuu sille kannalle, että tuomion ja vihan Jumala ei ole Niebuhrin ajattelussa nimitys historian ja luonnon sokeille voimille. Hauerwas 2002, 124.

<sup>59</sup> HN 134, 136, 157, 176. SDH 128-132.



Ihmisen vapaa tahto (*freedom of choice / self-determination*) tarkoittaa Niebuhrin mukaan sitä, että ihminen kykenee päättämään teoistaan ja kantamaan niistä vastuun. Se tarkoittaa myös, että ihmisen on valittava lopullinen päämääränsä (*end*). Se on kuitenkin mahdollista vain uskon kautta.<sup>60</sup>

Niebuhr liittyy vapauskäsitteensä selkeästi Kantia seuranneeseen traditioon, jossa tehdään ero vapaan persoonan ja lakiin sidotun luonnon välille. Hahmotellessaan käsitystään ihmisen vapaudesta *Human Nature* -teoksen luvussa kuusi Niebuhr tukeutuu myös Augustinuksen ja Calvinin kirjoituksiin. Varauksettomimmin tukea näkemykselleen vapaudesta Niebuhr ottaa Max Scheleriltä ja Kierkegaardilta. Kierkegaard-lainaus on melko vaikeaselkoinen. Niebuhr ei valitettavasti juurikaan käsittele systemaattisesti käsitystään vapaudesta, vaikka vapaus niin on keskeistä hänen ihmiskäsityksessään ja teologiassaan.<sup>61</sup>

Niebuhrin mukaan ihmisen hengen kykyjä, eli transsendenssia yli luonnon, itsetranssendenssia ja vapautta, vastaavat hyveet usko, toivo ja rakkaus. Nämä hyveet, tai toisin sanoen rakkauden laki, jonka sisältö on rakkauden kaksoiskäsky, edustavat ihmiselle tavoittamatonta täydellisyyttä. Ne ilmenevät ihmiselle vaatimuksena ja lakina. Vaikka niillä täydellisinä ei ole paikkaa historiassa, ne ovat ihmisen vapauden vaatimus ja edellytys. Niebuhr kutsuu uskoa, toivoa ja rakkautta alkuvanhurskaudeksi (*original righteousness / justitia originalis*).<sup>62</sup>

### **3.5. Ihminen rajallisena, kuolevaisena luontokappaleena**

Niebuhrin ajattelussa vapauden määrittely tapahtuu pitkälti vapauden rajojen määrittelyn kautta. Tämä piirre tulee esille erityisen selvästi, kun tarkastellaan Niebuhrin käsitystä synnistä. Ihmisen vapauden rajat määrittyvät kuitenkin

<sup>60</sup> HN 16-18, 58, 60, 174. HD 26-27. SDH 128. Pelagiolaisen kiistan esiin nostamaa kysymystä tahdon vapaudesta tarkastellaan myöhemmin luvussa 4.1.3.

<sup>61</sup> HN 162-178. Kantilaisesta traditiosta Karttunen, TA 6/2006, 596. Niebuhr kuvaa eksplisiittisesti persoonan ja luonnon suhteen tulkintaansa BA-tutkielmassaan. Tästä Fox 1985, 29-32, ja Hauerwas 2002, 99-100.

<sup>62</sup> HN 285-289. Niebuhr sanoo näiden hyveiden olevan analogisia katolisen opin ns. teologisten hyveiden kanssa. HN 287. Niebuhrin käsitys alkuvanhurskaudesta, jota hän käsittelee laajasti *Human Nature* -teoksen kymmenennessä luvussa, pohjautuu katoliseen erotteluun *pura naturalia* ja *donum supernaturale*. HN 286. Niebuhr kiistää, että alkuvanhurskaus olisi koskaan ollut historiallista todellisuutta, osa ihmistä, muuten kuin tietoisuutena ja muistona täydellisyydestä. HN 293, 316. Niebuhr liittää omantunnon alkuvanhurskauskäsitykseensä. HN 289-291. Koko alkuvanhurskauskäsitys HN 281-318.

pitkälti jo Niebuhrin käsityksessä ihmisestä luotuna olentona. Tämä tapahtuu tarkastelemalla ihmisen vapauden (*freedom*) ja rajallisuuden (*finiteness*) suhdetta. Ihmisen hengen vapautta rajoittavat vain ikuisuus ja Jumalan tuomio, mutta ihminen on myös luontokappale, jonka elämää luonto väistämättä rajoittaa. Niinpä Niebuhr sanoo, että ihmisen transsendenssin, itsetranssendenssin ja vapauden rinnalle on asetettava oppi ihmisestä luontokappaleena (*creature*).<sup>63</sup>

Oppi ihmisestä luontokappaleena tarkoittaa Niebuhrille luomisen hyvyttä ja luodun riippuvuutta Jumalasta. Ihminen on rajallinen (*finite*), riippuvainen (*dependence*), riittämätön (*insufficient*) ja voimaton (*impotent*) kuolevainen olento. Nämä rajoitukset eivät itsessään ole pahoja, eivätkä tee ihmisestä pahaa, koska ne ovat luomisessa Jumalalta saatuja. Vaikka hengen vapaus ja itsetranssendenssi erottavat ihmisen eläimistä, hän säilyy luontokappaleena (*creature*) olemassaolonsa kaikkein korkeimmissakin hengellisissä ulottuvuuksissa. Toisaalta ihminen ilmentää Jumalan kuvan elementtejä luonnollisen elämänsä alimmissakin muodoissa.<sup>64</sup>

Plaskow pitää Niebuhrin käsitystä luotuisuudesta negatiivisena. Hänen mukaansa ihmisen rajallisuus on Niebuhrille epämiellyttävää, koska se rajoittaa ihmisen vapautta eikä anna vapaudelle mitään positiivista sisältöä. Plaskowin epäily on ainakin osittain aiheellinen. Niebuhrin teologia herättää kysymyksen, onko hänen käsityksensä ihmisen luotuisuudesta negatiivinen. Tämä negatiivisuus ei johdu niinkään ihmisen rajallisuudesta, kuin vapaudesta tai vapauden ja rajallisuuden ristiriidasta. Tämä ongelma Niebuhrin ajattelussa paljastuu osittain vasta synnin käsittelyn yhteydessä, minkä vuoksi siihen tulee lisää valoa myöhemmissä luvuissa.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> HN 178.

<sup>64</sup> HN 161, 170-171, 174, 178-185.

<sup>65</sup> Plaskowin ongelma on siinä, että hänen argumenttinsa perustuu puutteelliseen Niebuhrin tuotannon tuntemiseen, minkä vuoksi hän ei onnistu tyydyttävästi perustelemaan näkemystään. Plaskow poimii Niebuhrilta muutamia kohtia, joilla todistaa näkemystään. "The resources of nature may be more negative. The vitalities of nature and its forms may be the indispensable presuppositions of human creativity rather than its active agents...the vitalities and the unities of nature may play a more negative part in human destructiveness than those of spirit." HN 28. "...natural structures have negative rather than positive force." FH 174. Plaskow ei näköjään tiedä, mitä Niebuhr tarjoittaa negatiivisuudella tässä yhteydessä. Kieltämättä Niebuhr antaa kyseisten kohtien yhteydessä liian vähän apua argumenttinsa ymmärtämiseen. Jos lukija on tutustunut Niebuhrin varhaisempaan teokseen *Beyond Tragedy* löytyy selitys. Kirja ei kuulu Plaskowin lähteisiin. Niebuhr tarkoittaa negatiivisuudella luonnosta puhuessaan tiedostamattomia impulseja, passioita ja intohimoa. Hän samaistaa ne antiikin draaman dionysolaiseen traditioon tai freudilaisuuteen. Ks. aiemmin myös luvussa

Niebuhrin mukaan kaikissa uskonnoissa etsitään ratkaisua ihmisen rajallisuuden ja vapauden ongelmaan. Tämä sisäinen konflikti on ilmeinen tosiasia, joka todistaa, että yksin ihminen eläinten joukossa on ristiriidassa itsensä kanssa. Mahdollisuus tähän ristiriitaan on annettu ihmisen hengen itsetranssendenssissa, tosiasia, että ihminen ei ole vain sielu ruumiin ykseytenä, vaan henki kykynä transsendoida sekä ruumis että sielu. Ihmisessä on siis luomisen perusteella ongelma (*problem*), konflikti (*conflict*) ja ristiriita (*contradiction*).<sup>66</sup>

Niebuhr käsittelee erikseen kysymystä siitä, onko ihmisen kuolevaisuus synnin seuraus. Hän referoi Paavalin, Athanasiuksen, Gregorius Nyssalaisen, Tuomas Akvinolaisen ja Lutherin näkemystä tästä aiheesta, ja sanoo lopuksi olevansa kaikkien kanssa eri mieltä. Koko maailman rajallisuutta, riippuvuutta ja kontingenttia olemassaoloa sekä ihmisen kuolevaisuutta luomisen perusteella on korostettava, koska vain silloin tehdään oikeutta oikealle ihmiskäsitykselle. Maailma ja ihminen eivät ole pahoja kuolevaisuuden aiheuttaman vajavuuden tähden. Pahaa kuolemassa on kuoleman pelko. Kuolema on esimerkki luonnollisesta pahasta (*natural evil*), joka on luonnon kyvyttömyyttä mukautua ihmisen päämääriin.<sup>67</sup>

On huomionarvoista, että kuolevaisuus luomisen perusteella riisuu kuolevaisuuden täysin niistä teologisista merkityksistä, joita esimerkiksi Luther sille antaa. Kuolemattomuus on tärkein sisältö, jonka Luther antaa Jumalan luomalle, vielä viattomalle ihmiselle. Kuolema samaistuu Jumalan kuvan menettämiseen. Niebuhr tyytyy sanomaan, että kuolema korostaa majesteettisen Jumalan ja heikon ja riippuvaisen ihmisen eroa.<sup>68</sup>

Eräs Niebuhrin usein toistama näkökulma on ihmisen rinnastaminen eläimiin. Ihminen on luonnon vaihteluiden alainen, luonnon

3.2. BT 163-164, 263-267. Plaskow 1980, 69. Luvussa 4.1.3. Vapaus, tietoisuus ja vastuu tarkastellaan, mitä Niebuhr tarkoittaa positiivisuudella ja negatiivisuudella.

<sup>66</sup> HN 32, 181, 190, 297. Niebuhr ilmoittaa omaksuneensa näkemyksen ihmisen ristiriidasta vapaana ja rajallisena Albrecht Ritschliltä. HN 190. Hauerwasin mukaan Niebuhr liittyy tässä myös Feuerbachiin. Hauerwas 2002, 119.

<sup>67</sup> HN 179, 185-189. FH 120.

<sup>68</sup> HN 179, 185-189. FH 120. Lutherin kuoleman teologiasta Huovinen 1981, 25, 31. Niebuhrin kuoleman teologia sopii yhteen sen kanssa, että hän vaikenee lähes täysin ylösnousemuksesta kuoleman voittamisena. Ruumiin ylösnousemus eskatologisenä symbolina merkitsee Niebuhrin mukaan raamatullista vahvistusta sille, että ihminen ei ole vain henki, vaan ruumiina myös osa luontoa ja historiallista todellisuutta. Ylösnousemus ei tee tyhjäksi, vaan täyttää ajallisen elämän moninaisuuden. Ylösnousemus ilmaisee samalla, että vain Jumala, ei ihmisen, voi ratkaista ihmisen vapauden ja rajallisuuden ongelman. HN 67, 305-308.

välttämättömyyksien pakottama, impulssien ajama ja lyhyiden elinvuosien rajaama eläin eläinten joukossa. Ihmisen yhdistää eläimiin ruumis ja sielu, jonka kautta voi puhua eläinten tietoisuudesta. Eläimen tietoisuus on ilmaus eliön orgaanisesta ykseydestä suhteessa välittömään ympäristöön. Jos puhutaan rajatusti teknisestä älystä, voi ihmisen eron eläimiin nähdä suurena aste-erona. Eläimen tietoisuus ei kuitenkaan transsendoi luonnon prosessia, eikä eläin voi tehdä maailmasta ja itsestään oman tietonsa objektia.<sup>69</sup>

## 4. Synti taipumisena ihmisen oikeasta asemasta

### 4.1. Luomisesta lankeemukseen: väistämätöntä, ei välttämätöntä

#### 4.1.1. Vapaus ja rajallisuus kiusauksen aiheena ja levottomuus synnin sisäisenä ennakkoehtona

Ihmisen rajallisuus (*finiteness*) ja vapaus (*freedom*), asema osana luontoa ja toisaalta luonnon yläpuolella (*above*) antaa Niebuhrin mukaan aiheen (*occasion*) ihmisen kiusaukselle ja synnille. Kiusauksen aiheen antaa se, että ihminen on kaksi asiaa yhdessä, rajaton ja rajallinen, vahva ja heikko, vapaa ja sidottu, sokea ja kaukokatseinen. Ihminen ei ole yhtä kaiken kanssa, mutta silti henki kykenee jollakin tavoin käsittämään kaiken. Ihmisen ei kuitenkaan pidä pyrkiä vapautumaan tästä rajallisuuden ja vapauden ristiriidasta (*contradiction*). Tämä ristiriita ei ole synnin syy (*cause*), eikä se välttämättä johda syntiin.<sup>70</sup>

Niebuhr havainnollistaa kahden esimerkin kautta, miten ihmisen luotuisuuteen kuuluva ristiriita toimii ihmisen synnin aiheena. Ensimmäinen esimerkki on ihmisen kokemus turvattomuuden tunteesta, toinen ihmisen tiedon ja ymmärryksen rajallisuus.

Turvallisuuden kaipuu on Niebuhrin mukaan ihmisen hengen perustavin tarve. Ihmisen turvattomuus nousee pitkälti ihmisen olemassaolon rajallisesta luonteesta ja heikkoudesta fyysisen maailman suunnattomuuden ja luonnon sattumien keskellä. Yhtä lailla sairaus, julmat ja kateelliset ihmiset kuin sota voivat tuhota ihmisen. Koska suuruutensa vuoksi ihminen ei voi elää

<sup>69</sup> HN 3, 31-32, 58, 173.

<sup>70</sup> HN 190, 193. Hauerwas kiittää Niebuhria siitä, että tämä osaa kuvata miltä synti tuntuu, mutta kritisoi tätä siitä, ettei hän liitä syntiä juurikaan Jeesukseen Kristukseen. Hauerwas 2001, 44.

ilman tunnetta olemassaolon tarkoituksellisuudesta, hänen luottamuksensa tarkoitukseen on jatkuvasti vaarassa tässä häntä uhkaavassa kaaoksessa.<sup>71</sup>

Niebuhr korostaa, että edes Jumala ei tuo ihmiselle turvaa luonnon sokeilta ja moraalisesti välinpitämättömiltä voimilta ja pahoilta ihmisiltä. Hän viittaa Psalmin 91 kuvaukseen Kaikkivaltiaan suojeluksesta ja toteaa, että äärimmäinen uskonnollinen usko voi synnyttää Psalmin kuvaaman illuusion. Jumalan lapsen usko erityiseen varjelukseen on harhaa, eikä ansaitse moraalista kunnioitusta. Ne jotka rakastavat Jumalaa ja tuntevat Hänet, ymmärtävät, että elämän tarkoitus perustuu niin suureen ja hyvään voimaan, että historian ja elämän satunnainen kaaos ja tarkoituksettomuus ei voi sitä voittaa. Niebuhr viittaa Paavalin vakuutukseen, että mikään ei ”voi erottaa meitä Jumalan rakkaudesta, joka on tullut ilmi Kristuksessa Jeesuksessa”. (Room. 8:38-39)<sup>72</sup>

Väärä turvallisuus, johon ihmisellä on kiusaus pyrkiä, on valta (*power*). Ihminen pyrkii voittamaan turvattomuutensa vallanhalulla (*will-to-power*), joka ylittää ihmisen luotuisuuden rajat ja johtaa ylpeyteen. Mikä olisi uhatulle ihmiselle luonnollisempaa kuin yrittää muuttaa heikkoutensa vahvuudeksi, kuin tahtoa tarpeeksi valtaa, jotta voisi pitää luonnon kurissa ja pelotella vihollisiaan. Ongelma on siinä, että kaikki valta johtaa ylpeyteen (*pride*) ja epäoikeudenmukaisuuteen (*injustice*). Ihminen ei voi hallita luontoa ja kuolemaa, vaikka ylpeydessään niin kuvittelee. Hän ei voi käyttää valtaa toisiin varmistaessaan turvallisuuttaan, ilman että tekee sen toisten turvallisuuden ja vapauden kustannuksella, ja syyllistyy näin epäoikeudenmukaisuuteen.<sup>73</sup>

Toinen perustavaa laatua oleva puoli ihmisen olemisessa, joka voi johtaa syntiin, johtuu ihmisen tiedon rajallisuudesta. Ihmisellä on jatkuva tarve ymmärtää oma asemansa hengen ja luonnon rajapinnassa (*junction*). Eläinten tavoin ihminen on sidottu luonnon välttämättömyyksiin ja kontingenttiuteen. Eläimistä poiketen ihminen kykenee tarkastelemaan tätä rajoittuneisuuttaan ja täten tietystä mielessä transsendoimaan sen. Hän on kuitenkin kykenemätön määrittämään kokonaistilannetta värittämättä näkemystään välittömän tilanteensa perspektiiveillä. Ymmärrys oman tietoisuuden suhteellisuudesta ajaa ihmisen skeptisismiin ja

<sup>71</sup> BT 94-96, 98.

<sup>72</sup> BT 96-98.

<sup>73</sup> BT 98, 100-101. HN 190.

tarkoituksettomuuden kokemukseen. Siksi ihmisellä on kiusaus kieltää tietonsa ja perspektiiviensä rajallisuus.<sup>74</sup>

Niebuhrin mukaan ihmisen asema vapaana ja rajallisena eli hengen ja luonnon rajapinnassa (*juncture*) saa ihmisen levottomaksi (*anxious*). Levottomuus on ihmisen väistämätön henkinen tila, ihmisen vapauden ja rajallisuuden tilan väistämätön seuralainen (*concomitant*). Se on sekä kaiken ihmisen luovuuden perusta että synnin sisäinen ennakkoehto (*internal precondition*).<sup>75</sup>

Niebuhrin mukaan ei ole helppoa erottaa, milloin levottomuus on luovuuden lähde, milloin tuhoavaa. Levottomuuden luovat ja tuhoavat elementit ovat usein sekoittuneet toisiinsa. Sama teko voi olla sekä luova yritys transsendoida luonnolliset rajoitukset että syntinen yritys antaa absoluuttinen arvo jollekin kontingentille ja rajalliselle. Vanhemman huoli lapsesta muuttuu lapsen aikuistuttua usein vallanhaluksi, jossa pyritään loppuun saakka turvaamaan vanhemman auktoriteetti. Valtiomies huolehtii kansakunnan järjestyksestä ja turvallisuudesta, mutta olettaa kohtuuttomasti, että vain hänen tapansa tehdä se toimii.<sup>76</sup>

Ihmisen levottomuus johtuu osittain siitä, että hän ei tiedä omien mahdollisuuksiensa rajoja. Hän ei voi pitää mitään tekemäänsä täydellisesti tehtynä, koska kaikki hänen saavutuksensa paljastavat korkeampia tai lähes rajattomia mahdollisuuksia. Millään ihmisen toiminnan alueella ei ole sellaista saavutuksen rajaa, jossa ihmisen historia voisi levätä tyytyväisenä. Tosiasiassa ihmisen mahdollisuuksilla on rajat, mutta niitä on vaikea arvioida mistään välittömästä perspektiivistä.<sup>77</sup>

<sup>74</sup> HN 194.

<sup>75</sup> HN 17, 32, 190, 193-195. *Anxiety* on suomeksi pelko, huoli tai levottomuus. Hans Hofmannin väitöskirjan saksannos on *Sorge*, jonka merkitys on huoli, murhe. Myös Niebuhr itse käyttää saksaksi sanaa *Sorge*. HN 196 alaviite. Niebuhr viittaa Jeesuksen vuorisaarnan sanoihin (Matt. 6:25): ”[B]e not anxious...” (*American Standard Version*), suom. ”[Ä]lkää huolehtiko...”. *Authorised Version* ja *New King James Version* käyttävät tässä sanaa *worry*. Koska *anxiety* on Niebuhrille sekä synnin aihe että luovuuden lähde, osuvin suomennos on mielestäni levottomuus.

<sup>76</sup> HN 196-197. Niebuhrin omien viittausten perusteella hänen levottomuuskäsityksensä ovat vaikuttaneet eniten Kierkegaard ja Heidegger. Niebuhr lainaa hyväksyvästi Kierkegaardia, jonka mukaan levottomuus on huimausta vapaudesta. Vapaus sekä kiusaa levottomuuteen että sisältää ihanteellisen mahdollisuuden tuntoa Jumala. HN 268, 195, 258n, 279-280. Niebuhr referoi alaviitteessä Heideggerin *Sein un Zeit* -teosta, jossa levottomuudella on Niebuhrin mukaan kaksoismerkitys. Levottomuus on toisaalta ihmisen äärimmäisin mahdollisuus, kyky pitää huolta (*care*, saks. *Sorge*), toisaalta alistaisuutta levottomalle maailmalle (*Angst*), kontingenttiutta (saks. *Geworfenheit*). HN 173, 196.

<sup>77</sup> HN 195-196. Roger Haight tukeutuu katolista syntioppia esitellessään kiinnostavalla tavalla Niebuhrin levottomuuskäsitykseen. Hän kuvaa konkupisenssin toimintaa kiusauksessa lähes

Levottomuus itsessään ei ole synti, koska se ei ole synnin aktuaalisuutta. Aina on ihanteellinen mahdollisuus, että usko (*faith*) puhdistaisi levottomuuden taipumuksesta syntiseen itsetehostamiseen. Ihanteellisessa tapauksessa usko Jumalan rakkauden äärimmäisyyteen voittaisi kaikki välittömät luonnon ja historian uhat. Niebuhrin mukaan kristinuskon määrittelee tämän vuoksi epäuskon (*unbelief*) synnin juureksi.<sup>78</sup>

Niebuhr viittaa Jeesuksen sanoihin: ”[Ä]lkää huolehtiko...” ja “Teidän taivaallinen Isänne tietää kyllä, että te tarvitsette kaikkea tätä” (Matt. 6:25, 32). Vapaus levottomuudesta, mihin Jumala velvoittaa, on mahdollista vain täydellisessä uskossa ja luottamuksessa jumalalliseen. Kukaan ihminen ei kuitenkaan kykene täydellisesti täyttämään tätä velvoitetta. Levottomuus johtuu epäuskosta siinä mielessä, että usko vapauttaa levottomuudesta. Ilman uskoa ihminen ajautuu levottomuudessaan syntiin, eli itseriittävyiden ja ylpeyden noidankehään.<sup>79</sup>

Niebuhr käsittelee erikseen kysymystä, onko levottomuudesta vapauttava usko (*faith*) ja luottamus (*trust*) Jumalaan ihmisen luonnollinen varustus, vai tuleeko se ihmiselle vain kristillisen ilmoituksen kautta. Hänen mukaansa osittain on kyse siitä, että tarvitaan Raamatun ilmoitus. Niebuhr määrittelee kristillisen uskon mahdollistaman vapauden levottomuudesta painottaen voimakkaasti uskon tiedollista puolta. Kristillinen usko on vastaus ihmisen ristiriitatilanteeseen. Se on täydempi ja selkeämpi ilmoitus tästä ristiriidasta. Ilmoitus paljastaa ihmisen vapauden täyden suuruuden. Se paljastaa Jumalan tämän vapauden herraksi. Uskossa ja luottamuksessa saatava vapaus levottomuudesta ei silti ole yksinkertainen mahdollisuus edes niille, joilla on kristillinen ilmoitus. Vapaus levottomuudesta on äärimmäinen mahdollisuus, jonka ihminen syntisenä kieltää teoissaan.<sup>80</sup>

---

samoin kuin Niebuhr levottomuutta. *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives*. Vol. 2:96-98.

<sup>78</sup> HN 195.

<sup>79</sup> HN 190, 194-195, 307. Plaskowin mukaan Niebuhrilla ihmisen luonto (*nature*) on synnin aihe (*occasion*) ja levottomuus (*anxiety*) sen sisäinen ennakkoehto (*precondition*). Plaskow 1980, 54, 56.

<sup>80</sup> HN 307-308.

### 4.1.2. Lankeemusmyytti kiusauksen ja synnin tekemisen kuvauksena

Ensimmäisen Mooseksen kirjan kolmannen luvun lankeemuskertomus ei Niebuhrin mukaan ole kuvaus aikaan ja paikkaan sidotusta historiallisesta tapahtumasta. Se on ei-historiallinen, myyttinen kertomus ihmisen olemassaolon luonteesta. Kertomus ei liity mihinkään konkreettiseen ihmisen tekoon, jonka myötä paha alkaisi historiassa. Lankeemus ei ylipäänsäkään ole historiallinen tapahtuma sen enempää Raamatun kuvaamassa kuin missään muussakaan muodossa. Niebuhr korostaa toisessa yhteydessä suorastaan, että millään historiassa ei ole absoluuttista alkua.<sup>81</sup>

Edellä sanotusta johtuen lankeemus menettää todellisen merkityksensä, jos se otetaan kirjaimellisena historiana. Niebuhrin mukaan se voidaan ymmärtää vain introspektiolla. Introspektio on ainoa vaihtoehto myös siksi, että ihmisen tekojen ulkoinen tarkastelu keskittyy liikaa kausaalisuuteen. Kausaalisuuden tarkastelu ei tee riittävästi oikeutta asioiden sattumanvaraisuudelle, vaan johtaa aina determinismiin.<sup>82</sup>

Esimerkki tällaisesta determinismistä on harha, jonka mukaan ihmisen kiusaus, sen vahvuus tai voima itsessään voisivat johtaa ihmisen syntiin. Niebuhr viittaa lankeemuskertomuksen kohtaan, jossa mies puolustelelee itseään: ”Nainen, jonka sinä annoit minulle kumppaniksi, antoi minulle sen puun hedelmän, ja minä söin.” (1. Moos. 3:12) Ihmissydämellä on pysyvä taipumus selittää pahan tekemisensä kiusauksella ja siten paeta vastuutaan. Vaikka ulkoisen tarkastelun perusteella synti yleensä tai jokin yksittäinen synti on voinut näyttää välttämättömältä seuraukselta edeltävästä kiusauksesta, sisäinen näkökulma torjuu tämän tulkinnan. Oman teon tarkastelu ja syntistä tekoa seuraava katumuksen (*remorse, contrition*) tunne paljastavat tekoon liittyneen tosiasiallisen vapauden.<sup>83</sup>

Lankeemuskertomuksessa ihmisen tilanne muuttuu kiusaukseksi vasta kun käärme tulkitsee sen väärin. Käärmeen mukaan Jumala varjelee mustasukkaisesti oikeuksiaan. Jumala yrittää estää ihmisen silmien aukenemisen, jottei ihminen Jumalan tavoin tietäisi hyvää ja pahaa. Tämä mustasukkaisen Jumalan teema toistuu Niebuhrin mukaan myös

<sup>81</sup> BT 11-12. HN 284. HD 26. FH 33.

<sup>82</sup> BT 7-12. HN 270. FH 33.

<sup>83</sup> HN 102-103, 270-271. Tässä Niebuhr jälleen soveltaa käsitystään vapaasta persoonasta Kantin jälkeisen tradition hengessä.



prometealaisessa myytissä. Silmien aukeneminen merkitsee Jumalan ihmiselle asettamien rajojen rikkomista ja ylittämistä.<sup>84</sup>

Tässä yhteydessä Niebuhr esittelee satanologiaansa.

Kertomuksen käärme on paholaisen (*devil*) instrumentti tai symboli. Paholainen tai paholaisen käsite on uskoa siihen, että ennen yhtäkään ihmisen tekoa tai toimintaa on pahan periaate tai voima (*force*). Niebuhrin mukaan raamatullisessa satanologiassa paholaista ei ole luotu pahaksi. Tässä suhteessa paholainen ja ihminen rinnastuvat toisiinsa. Kummankin pahuus nousee yrityksestä rikkoa elämälleen asetetut rajat ja tulla Jumalan kaltaiseksi. Tämä yritys johtaa kapinaan Jumalaa vastaan. Niebuhr viittaa näkemykseen, jonka mukaan paholainen on langennut enkeli, joka yritti ylpeydessään tulla Jumalan kaltaiseksi. Hän siteeraa Jesajan kirjan kohtaa, jossa Kointähti sanoo: ”Minä tahdon nousta taivaisiin! Minä pystytän valtaistuimeni Jumalan tähtiä korkeammalle...”. (Jes. 14:13)<sup>85</sup>

Niebuhrin mukaan paholainen lankesi ennen ihmistä. Siksi tilanteen väärä tulkinta ei ole pelkästään ihmisen oman mielikuvituksen tuote. Tästä seuraa Niebuhrin mukaan kaksi asiaa. Ihmisen kapina Jumalaa vastaan ei seuraa väistämättä (*inevitably*) tilanteesta, jossa ihminen on. Ihmisen vapauden ja rajallisuuden tilanne tulee kiusauksen lähteeksi vain, kun se on tulkittu väärin. Vasta väärän tulkinnan seurauksena synti seuraa väistämättä. Tätä väärää tulkintaa ehdottaa ihmiselle pahan voima, joka edeltää ihmisen omaa syntiä. Tästä voidaan toisekseen päätellä, että ihmisen kapina ei ole silkkaa perversiota (*perversity*) ja henkilökohtaista Jumalan uhmaamista.<sup>86</sup>

Edellinen kuvaus viittaa siihen, että ihmisen ulkopuolelta tuleva pahan voima edeltää ihmisen kiusausta jollain tavalla. Saatana ilmaisee tärkeän puolen ihmisen syntiin lankeamisessa. Synti ei seuraa väistämättä ihmisen tilanteesta. Tilanteella Niebuhr viittaa ihmisen luotuisuuteen, jonka hyvyydestä hän pitää kiinni. Ihmisen syntiä edeltävä pahan voima kuitenkin muuttaa tilanteen.

Niebuhr tukeutuu näkemyksessään ihmisen syntiä edeltävästä pahuudesta voimakkaasti Søren Kierkegaardin ajatteluun. Hän pitää Kierkegaardin analyysiä ihmisen levottomuuden ja synnin suhteesta perinpohjaisimpana kristillisessä ajattelussa. Niebuhrin antropologian

<sup>84</sup> BT 27. HN 191-193. IAH 158-159.

<sup>85</sup> HN 192-193, 216, 259, 269-270. IAH 158-159

<sup>86</sup> HN 192-193.

eksistentiaaliset piirteet näkyvät selvimmin juuri hänen näkemyksessään ihmisen syntiin lankeamisesta. Tarkastelemalla syntiä pitkälti kokemuksen sisäisenä ilmiönä Niebuhr välttyy tarkastelemasta vaikeaa kysymystä synnin lopullisesta alkuperästä. Niebuhr ei kuitenkaan pitäydy kokonaan eksistentiaalisessa tulkinnassa.<sup>87</sup>

Kuvattuaan ihmisen syntiä edeltävää pahan voimaa Niebuhr toteaa, että paras määritelmä tälle mysteerille on Kierkegaardin ilmaisu “synti asettaa itsensä” (*sin posits itself*). Tämä persoonattoman ja kehällisen kuuloinen ilmaus toimii Niebuhrin esityksessä siirtymäilmauksena, jonka myötä näkökulma siirtyy ulkoa tulevasta pahasta ihmiseen itseensä. Tämän hienovaraisen siirtymän ansiosta Niebuhr välttyy antamasta yksiselitteistä vastausta kysymykseen, mistä tai kenestä pahuus tai synti on lähtöisin. Jälkimmäisessä niistä kohdista, joissa Niebuhr käyttää tätä Kierkegaardin ilmausta, 75 sivua myöhemmin, hän luonnehtii ihmisen syntiä edeltävää pahuutta ihmisen omaksi synniksi.<sup>88</sup>

Tässä jälkimmäisessä kohdassa Niebuhr sanoo, että syntiä edeltää epäuskon synti. Ihmisen levottomuus vapaudestaan ei johtaisi syntiin ilman epäuskoa. Niebuhr käyttää toista Kierkegaardilta lainaamaansa ilmaisua “synti edellyttää itsensä” (*sin presupposes itself*). Niebuhrin mukaan se tarkoittaa, että ihminen ei edes joutuisi kiusaukseen, ellei hän olisi jo tehnyt syntiä.<sup>89</sup>

Niebuhr mukaan kunkin yksilön syntiä edeltää Aadamin synti. Aadamin synti on historian ensimmäinen synti. Synti oli kuitenkin jo ennen historian ensimmäistä syntiä. Tämä tarkoittaa, että voitaisiin mennä ihmisen historiaakin kauemmas taaksepäin. Silti ei voida paeta paradoksaalista johtopäätöstä, että ihmisen vapaus ja rajallisuus eivät johtaisi syntiin, ellei syntiä olisi jo tuotu tilanteeseen. Tässä yhteydessä Niebuhr käyttää kolmatta Kierkegaardilta lainaamaansa ilmausta. Kierkegaardin sanoin tämä on “synnin laadullinen hyppy” (*qualitative leap*). Syntiä ei voi koskaan jäljittää vain kiusaukseen, joka nousee tietystä tilanteesta tai olosuhteesta, jossa ihminen on ihmisenä yleensä, tai jossa tietyt ihmiset ovat. Näin Niebuhr antaa vaikutelman

---

<sup>87</sup> HN 195.

<sup>88</sup> HN 193, 268. Niebuhr siteeraa Kierkegaardia, jonka mukaan levottomuus on psykologinen tila, joka edeltää syntiä. Se on hyvin lähellä, pelottavan lähellä syntiä, mutta ei kuitenkaan ole synnin selitys. HN 195.

<sup>89</sup> HN 266, 268-269. Niebuhrin näkemys noudattelee Augustanan artiklaa XIX, jonka mukaan synnin alkusyy on sekä paholaisessa että ihmisessä.

jonkinlaisesta synnin pre-eksistenssistä. Tämä näkemys muistuttaa hieman Calvinin muotoilemaa, reformoituun predestinaatio-oppiin kuuluvaan supralapsarismia, jonka mukaan predestinaatio on tapahtunut jo ennen syntiinlankeemusta.<sup>90</sup>

Tässä vaiheessa on tullut selväksi, että Niebuhrin esitys sisältää keskenään ristiriitaisia näkemyksiä. Ensimmäinen ongelma liittyy historia-puheeseen. Niebuhr pitää Aadamin syntiä historian ensimmäisenä syntinä. Toisaalta aiemmin on tullut esille, että lankeemus ei Niebuhrin mukaan ole historiallinen tapahtuma eikä millään historiassa ole absoluuttista alkua. Näiden kahden väitteen välillä voi nähdä ristiriidan.<sup>91</sup>

Toinen ongelma liittyy siihen, ettei Niebuhr pitäydy johdonmukaisesti yhdessä tarkastelutavassa. Lause ‘Aadamin synti on historian ensimmäinen synti’ on jo yksinään ongelmallinen. Niebuhr tuntuu sotkevan myytti-puheen ja historia-puheen keskenään. Adam on Niebuhrin mukaan elämän ihanteellisen mahdollisuuden symboli. Aadamin lankeemus symboloi sitä, ettei elämän ihanteellinen mahdollisuus ole ihmisen todellisuutta. Tämä lankeemukseen liittyvä historiallisen ja myyttisen sekaannus seuraa lukijaa läpi Niebuhrin tuotannon.<sup>92</sup>

Niebuhrin tulkinta Raamatun lankeemuskertomuksesta ei anna yksiselitteistä vastausta kysymykseen, mikä on pahuuden ja synnin alkuperä. Vaikka Niebuhrin esitys selkeästi herättää tämän kysymyksen, pidättäytyy hän

---

<sup>90</sup> HN 270. Niebuhr suhtautuu predestinaatio-oppiin varauksellisesti. Silti hän myöntää, että sille on raamatullisia perusteita. HD 120-121. IAH 51. Seuraava lainaus paljastaa, miten Niebuhr tukeutuu myytti- ja symbolikäsitteeseensä kuvatessaan Aadamin lankeemusta. “In placing the consciousness of “original righteousness” in a moment of the self which transcends history, though not outside of the self which is in history, it may be relevant to observe that this conforms perfectly to the myth of the Fall when interpreted symbolically. The myth does not record any actions of Adam which were sinless, though much is made in theology of the perfection he had before the Fall. Irenaeus, with greater realism than most theologians, observes that the period was very brief, sin following almost immediately upon his creation. Adam was sinless before he acted and sinful in his first recorded action. His sinlessness, in other words, preceded his first significant action and his sinfulness came to light in that action. This is a symbol for the whole of human history. The original righteousness of man stands, as it were, outside of history. Yet it is in the man who is in history, and when sin comes it actually borrows from this original righteousness. For the pretension of sin is that its act is not in history but an act of impartiality, a deed of eternity.” HN 296.

<sup>91</sup> HN 270. HD 26.

<sup>92</sup> HN 285. HD 82.

vastaamasta siihen. Sen sijaan Niebuhr kuvaa perusteellisesti, miten ihminen lankeaa syntiin.

#### 4.1.3. Vapaus, tietoisuus ja vastuu

Aiemmin on tullut esille, että ihmisen tahto ja tahdon vapaus ovat keskeinen osa Niebuhrin ihmiskäsitystä. Myös käsityksessään synnistä Niebuhr painottaa voimakkaasti tahdon vapautta. Synti tai pahuus asuu reaalisesti ihmisen tahdossa, jota Niebuhr kutsuu ihmisen persoonan keskukseksi. Siksi vapaus liittyy aina synnin tekemiseen.<sup>93</sup>

Niebuhrin näkemys ihmisen tahdon vapaudesta paljastuu erityisen hyvin *Human Nature* -teoksen luvussa *Original sin and man's responsibility*. Niebuhr käsittelee pelagiolaisen kiistan esiin nostamia kysymyksiä ja suhteuttaa omaa näkemystään siihen. Niebuhr torjuu pelagiolaisuuden näkemyksen, jonka mukaan perisynti ei asu tahdossa, vaan on luonnon velttoutta, jonka katsotaan olevan peräisin eläimellisestä luonnosta, historian instituutioista tai traditioista. Syntiä ei Niebuhrin mukaan oteta tarpeeksi vakavasti, jos ihmisen taipumus pahaan sijoitetaan tahdon ulkopuolelle.<sup>94</sup>

Tällaiset näkemykset ovat Niebuhrin mukaan lähellä modernia sekulaaria kulttuurisen viiveen (*cultural lag*) ideaa. Sen mukaan sosiaalitieteet eivät ole pysyneet tekniikan kehityksen rinnalla. Historiassa ilmenevät pakko, sorto ja ihmisen pahuus eivät tosiasiassa ole peräisin ihmisestä, vaan vanhoista instituutioista, teorioista, tekniikoista ja yhteiskunnasta, joihin kasvatus, rationaalisuuteen vetoaminen ja nykyiselleen edistynyt tiede eivät ole vielä ehtineet vaikuttaa.<sup>95</sup>

Kieltämällä ihmisen vastuun taipumuksestaan pahaan pelagiolaisuus voi korostaa ihmisen vastuuta yksittäisistä pahoista teoista. Ihmisen ei katsota olevan vastuussa sellaisesta, mihin hän ei kykene. Pelagiolaisuus edustaa Niebuhrin mukaan kantilaista näkemystä, jonka mukaan ihminen kykenee siihen, mitä hänen pitäisi tehdä. Tällöin jokainen syntinen teko on tietoinen paha valinta, joka on tehty vastoin parempaa tietoa.

<sup>93</sup> HN 17. "The Christian estimate of human evil is so serious precisely because it places evil at the very centre of human personality - in the will..." HN 17.

<sup>94</sup> HN 256-257.

<sup>95</sup> HN 117, 261-262.

Kuten aiemmin on tullut esille, Niebuhr torjuu tämän näkemyksen. Ihmisen pahat teot eivät ole silkkaa perverssiyttä.<sup>96</sup>

Niebuhr hahmottelee lyhyesti semipelagiolaisuutena pitämänsä katolisuuden käsitystä vapaudesta. Niebuhr kuvaa myönteiseen sävyyn katolista erottelua *pura naturalia* ja *donum superadditum*. *Pura naturalia* tarkoittaa ihmisen perusluontoa. *Donum superadditum* on luomisessa Jumalalta saatu lisälahja. Lankeemuksessa menetettiin vain lisälahja, jonka sakramentaalinen armo palauttaa. Perisynti kuvataan näin negatiivisesti. Se on jonkin sellaisen puutetta (*privation*), joka ei kuulu oleellisesti (*essentially*) ihmiseen. Samoin kuin pelagiolaisuudessa perisynti ei merkitse ihmisen perusluonnon (*essential nature*) rappiota (*corruption*). Näin torjutaan näkemys ihmisen perinpohjaisesta turmeltuneisuudesta (*depravity*). Näin augustinolaiseen oppiin liittyvät loogiset vaikeudet voidaan välttää. Näin myös vältetään vaara, että kiellettäisiin ihmisen luontoon kuuluva vapaus, joka on synnin tekemisen ja ihmisen vastuun edellytys.<sup>97</sup>

Niebuhrin suhde katoliseen positioon on mielenkiintoinen. Katolinen teologia näyttäisi tarjoavan Niebuhrin näkökulmasta korvaamatonta tukea yritykselle muotoilla oppi syntisestä ihmisestä. Niebuhr omaksuu kursailematta katolisesta teologiasta vain sen osan, joka sopii palaksi hänen näkemykseensä. Siinä mielessä hän ei tee ollenkaan oikeutta katoliselle teologialle. Hän ei kannata näkemystä lisälahjasta, ei pidä perisyntiä privaationa eikä usko armon voivan palauttaa synnistä seurannutta menetystä. Tästä huolimatta hän ilmoittaa pitävänsä luonnon ja lisälahjan kaltaista erottelua rajatussa mielessä välttämättömänä.<sup>98</sup>

Niebuhr pohtii erikseen kysymystä luonnon ja armon suhteesta. Ennen Niebuhrin näkemykseen syventymistä on syytä todeta, että vastauksen tähän kysymyksen katsotaan ilmaisevan jotakin oleellista teologian perusratkaisusta. Tämä kysymys on merkityksellinen erityisesti, kun verrataan katolista ja protestanttista teologiaa toisiinsa. Katolisen näkemyksen mukaan armo ei kumoa luontoa, vaan täydellistää sen. Tämän vuoksi katolisen teologian katsotaan edustavan näkemystä ihmisen yliluonnollisesta

---

<sup>96</sup> HN 262-263.

<sup>97</sup> HN 263.

<sup>98</sup> HN 286.

(*supernatural*) täydellistymisestä. Protestanttiseen teologiaan liitetään näkemys, jonka mukaan luonto ja armo ovat kokonaan eri todellisuuksia. Ihmisen ei ole mahdollista luonnollisesti kehittyä. Tämän vuoksi katsotaan, että armo kumoo luonnon.

Luontoa ja armoa koskevan kysymyksen käsittely paljastaa Niebuhrin ekumeenista tendenssiä ja tämän tendenssin luonnetta. Oman käsityksensä mukaan Niebuhr asettuu tässä kysymyksessä jonnekin katolisen ja protestanttisen näkemyksen välimaastoon. Molemmilla näkemyksillä on Niebuhrin mukaan oikeutuksensa. Mielestäni Niebuhrin teologia todellakin sisältää tässä suhteessa aineksia sekä katolisesta että protestanttisesta perusratkaisusta. Katolisen ja protestanttisen ratkaisun ohella on olemassa kolmaskin päänäkemys. Tämän katsomuksen mukaan luonto on kaikki. Tällöin uskotaan ihmisen luonnolliseen täydellistymiseen, kasvamiseen ja kehittymiseen. Tätä näkemystä vastaan Niebuhr hyökkää toistuvasti ja kiivaasti. Voi jopa sanoa, että Niebuhrin ihmiskäsitys on suurelta osin muotoiltu tätä näkemystä vastaan.<sup>99</sup>

Edellä on käynyt ilmi, että historiallista lankeemusta ei Niebuhrin mukaan ole koskaan tapahtunut. Lankeemuskertomuksen kuten muidenkin Raamatun myyttisten kertomusten tarkasteleminen historiallisina tapahtumina johtaa Niebuhrin mukaan determinismiin ihmiskäsityksessä.

---

<sup>99</sup> Niebuhr käsittelee luontoa ja armoa moneen otteeseen. HN 165, 263, 281-287, 292. HD 56, 66, 103, 144, 121-122, 254. "This...gives partial justification to both the theologies which regard 'grace' as a completion of 'nature' and those which set 'grace' in contradiction to nature. Protestant theology is right in setting grace in contradiction to nature in the sense that the vicious circle of false truth, apprehended from the standpoint of the self, must be broken and the self cannot break it. In that sense the apprehension of the truth in Christ is always a miracle; and 'flesh and blood have not revealed it unto us'. But Protestant theology, more particularly radical Protestant theology (Barth), is wrong denying the 'point of contact' (*Anknuepfungspunkt*) which always exists in man by virtue of the residual element of justitia originalis in his being." HD 66. "The careful effort of Catholic theology to do justice to both grace and free will would therefore seem to be more correct than the tendency in Augustinian and Reformation theology to deny all human activity in, and responsibility for, repentance or faith. ...The real situation is that both affirmations - that only God in Christ can break and reconstruct the sinful self, and that the self must 'open the door' and is capable of doing so - are equally true; and they are both unqualifiedly true, each on their own level. Yet either affirmation becomes false if it is made without reference to the other." HD 122. "According to our interpretation, 'grace' is related to 'nature' partly as fulfilment and partly as negation. If the contradiction between 'nature' and 'grace' is not recognized, and the continued power of 'nature' in the realm of 'grace' is not conceded, new sins are brought into history by the pretension that sin has been progressively eliminated." HD 254. Paul Tillichin mukaan Niebuhrin lukiessa tulee vaikutelma, ettei Niebuhr ole vapaa supernaturalistisista elementeistä. Hän on kuitenkin sitä mieltä, että Niebuhr on kaukana mekaanisesta supernaturalismista. Kegley (ed.) 1984, 92, 96.

Tällaisen determinismin hän katsoo olevan ristiriidassa ihmisen tosiasiallisen vapauden kanssa. Niebuhrin näkemyksestä poiketen kristillinen teologia sijoittaa vanhastaan täydellisen vapauden determinismistä alkutilaan. Tässä lankeemusta edeltävässä tilassa ihmisen tahto on ollut jumalasuhteeseen liittyvissä asioissa vapaa. Ihminen on voinut noudattaa tai olla noudattamatta Jumalan tahtoa ilman sisäistä tai ulkoista pakkoa.<sup>100</sup>

Niebuhr torjuu perinteisen kristillisen näkemyksen, jonka mukaan lankeemus merkitsi radikaalia muutosta ihmisen tahdon vapauteen. Hän korostaa, että synti ei voi tuhota ihmisen vapautta. Synti on jo Niebuhrin määritelmänkin mukaan vapauden väärinkäyttöä. Niebuhrin epätarkkuus paljastuu kuitenkin siinä, että hän saattaa vastoin yleistä näkemystään puhua synnin seurauksena tapahtuvasta vapauden tuhosta. Niebuhr myöntää, että synti vaikuttaa ihmisen vapauteen. Hänen mukaansa lankeemus symboloi tätä ihmisen vapauden väistämätöntä turmeltuneisuutta. Ihminen ei ole täysin vapaa.<sup>101</sup>

Lopullisena todisteena vapaudesta Niebuhr pitää ihmisen omaa huomiota, ettei hän ole vapaa tekemään valintaa hyvän ja pahan välillä, vaan on käyttänyt vapauttaan väärin. Ihminen on vapain silloin, kun hän havaitsee, ettei ole vapaa. Tämän havainnon tekeminen perustuu Niebuhrin mukaan ihmisen vapauteen, jonka Niebuhr tässä yhteydessä samaistaa voimakkaasti ihmisen itsetranssendenssin kykyyn.<sup>102</sup>

Vapauden ohella on Niebuhrin mukaan toinenkin edellytys, jota ilman ihmistä ei voi pitää vastuullisena synnistään. Tämä edellytys on tietoisuus. Ihminen on pohjimmiltaan tietoinen synnistään, minkä vuoksi syntiin liittyy aina epärehellisyyttä (*dishonesty*) ja petosta (*deceit, deception*). Tämä tietoisuus ei kuitenkaan koskaan ole täydellistä. Siksi kyse ei ole silkasta valehtelusta. Tämän synnin piirteen koko luonteen ymmärtäminen edellyttää Niebuhrin mukaan kristillisen näkemyksen itsetranssendenttista ja toisaalta rajatusta (*determinate*) itsestä. Syntisessä tilassaan ihminen kieltää rajoituksensa (*limitations*). Itsen tieto totuudesta ei kuitenkaan voi koskaan

<sup>100</sup> Pihkala 1992, 140.

<sup>101</sup> HN 17, 285-286, 289, 314. HD 121. FH 33. “[Man’s] essence is free self-determination. His sin is the wrong use of his freedom and its consequent destruction.” HN 17.

<sup>102</sup> HN 274, 276.

hämärtyä niin täydellisesti, että se onnistuisi vakuuttavasti valehtelemaan itselleen.<sup>103</sup>

Niebuhrin mukaan petos ja epärehellisyys on nähtävä itserakkauden ja synnin väistämättömänä rinnakkaisilmiönä (*concomitant*), ei sen perustana. Tietämättömyys edellyttää ylpeyttä. Näin sen vuoksi, että aina on olemassa ihanteellinen mahdollisuus (*ideal possibility*), että ihminen tiedostaa omat rajansa. Paavali on Niebuhrin mukaan oikeassa sanoessaan, että itsepetoksen sokeus ei ole tietämättömyyden seuraus, vaan tietämättömyys on synnin seuraus. "He ovat vaihtaneet Jumalan totuuden valheeseen." (Room. 1:25) Ihmiset pitävät totuutta vääryyden vallassa (1:18), heidän ajatuksensa ovat käyneet turhanpäiväisiksi ja heidän ymmärtämätön sydämensä on pimentynyt. (1:21)<sup>104</sup>

Ihminen rakastaa itseään kohtuuttoman paljon. Tämän kohtuuttomuuden oikeuttamiseksi ihmisen on harjoitettava petosta. Ihminen tarvitsee tätä petosta sekä suhteessa itseensä että suhteessa toisiin ihmisiin. Itsepetos tulee ensin. Toisten pettäminen on myös yritys vakuuttaa itse omasta petoksestaan. Itsepetoksen vahvistamisen tärkeys todistaa, että ihmisessä on hämmennyksenkin keskellä jääne totuudesta. Ihmisen epärehellisyys näin ymmärrettynä kumoaa Niebuhrin mukaan opin ihmisen täydellisestä turmeltuneisuudesta.<sup>105</sup>

Niebuhr tekee toisinaan erottelun positiiviseen ja negatiiviseen pahuuteen tai syntiin. Negatiivisella pahuudella Niebuhr tarkoittaa tiedostamatonta, alitajuista epärehellisyyttä ja egoismia. Negatiivinen viittaa tässä luontoon, alitajuisiin impulsseihin ja passioihin. Antiikin draamoissa sitä kuvaa dionyysinen myytti. Puhdasta negatiivista syntiä ei ole olemassa. Moderni psykologia on kuitenkin vahvistanut, että alitajuinen kätkee itseensä loputtomasti pahan mahdollisuuksia. Negatiivisissa synneissä henki terävöittää luonnon pimeitä tiedostamattomia impulsseja ja asettaa ne sotaan hyveen vaatimusten kanssa. Jos eläin meissä sotii henkeä vastaan, se joutuu

<sup>103</sup> HN 37, 219, 265. Niebuhr torjuu eksplisiittisesti Albrecht Ritschlin näkemyksen synnistä tietämättömyytenä. Niebuhrin mukaan Ritschl yhdistää kantilaisia elementtejä luterilaisuuteen ja mukautuu valistuksen ennakkokäsityksiin. Tämän seurauksena menetetään synnin vakavuus ja anteeksiannon tarkoitus. SDH 155.

<sup>104</sup> HN 210, 216-217.

<sup>105</sup> HN 216.



käyttämään hengen aseita. Positiivisella pahalla ja synnillä Niebuhr viittaa tietoiisiin hengen synteihin, jotka samaistuvat antiikin draaman prometealaiseen traditioon.<sup>106</sup>

Puhuessaan syntiin liittyvästä vastuusta Niebuhr tuo esille, mitä hän tarkoittaa sillä, että synti liittyy ihmisen ja Jumalan väliseen suhteeseen.

Synnin todellinen olemus voidaan ymmärtää vain vertikaalisessa ulottuvuudessa, sielun suhteessa Jumalaan. Itsen vapaus on kaikkien suhteiden ulkopuolella, minkä vuoksi sillä ei ole muuta tuomaria kuin Jumala.<sup>107</sup>

Niebuhr tukeutuu tässä näkemykseensä vapaudesta. Koska ihmisen vapauden raja on ikuisuudessa ja perustuu Jumalan vapauteen, ei syntiä voi ymmärtää ilman Jumalaa.

Niebuhrin eri yhteyksissä toistamat argumentit vertikaalisen ulottuvuuden välttämättömyydestä synnin ymmärtämiselle korostavat lisäksi kokemusta tai tietoisuutta. Synnin tekemistä seuraavat huono omatunto, syyllisyydentunne ja katumus ovat uskonnollisia kokemuksia. Tietoisuuteen synnistä ja todelliseen katumukseen liittyy aina tietoisuutta Jumalasta, Jumalan rakkaudesta tai Jumalasta lunastajana.<sup>108</sup>

Tässä yhteydessä on mielekästä tarkastella Niebuhrin jakoa synnin uskonnolliseen ja moraaliseen ulottuvuuteen. Synnin uskonnollisella ulottuvuudella Raamattu tarkoittaa Niebuhrin mukaan ihmisen syntiä Jumalaa vastaan. Tämä synnin vertikaalinen ulottuvuus on Jumalan vastaista kapinaa (*rebellion*), tottelemattomuutta (*disobedience*) ja yritystä ottaa Jumalan paikka. Niebuhr kutsuu synnin uskonnollista ulottuvuutta toisinaan ylpeydeksi. Synnin moraalisenä tai sosiaalisena tai horisontaalisena ulottuvuutena Raamattu pitää Niebuhrin mukaan epäoikeudenmukaisuutta. Ego, joka tekee ylpeydessään ja vallanhalussaan itsestään olemassaolon keskuksen ja päämäärän, alistaa muuta elämää tahdolleen ja kohtelee toisia epäoikeudenmukaisesti.<sup>109</sup>

Uskonnollinen aspekti on synnin perustavin aspekti. Synti sisältää Niebuhrin mukaan kuitenkin aina nämä molemmat ulottuvuudet. Synti

<sup>106</sup> BT 163-164, 263-266.

<sup>107</sup> HN 272.

<sup>108</sup> BT 12. HN 271-274.

<sup>109</sup> HN 191, 237, 241, 253. Useat tutkijat epäilevät, että Niebuhrin syntikäsitys ei edellytä kristillistä näkemystä Jumalasta. Foxin mukaan Niebuhr on naturalisti, joka hylkää metafysiikan. Fox 1985, 102, 215-217. Hauerwas pitää Niebuhrin Jumalaa ihmisen projektiona. Hauerwas 2002, 121-122. David Brown vihjaa, että Niebuhr redusoi synnin psykologiseksi jännitteeksi. Modernin Teologian Ensyklopedia 2000, 195.

on aina syntiä Jumalaa vastaan. Synnistä Jumalaa vastaan seuraa väistämättä epäoikeudenmukaisuutta. Jako synnin uskonnolliseen ja moraaliseen ulottuvuuteen ei ole kovin keskeinen Niebuhrin syntikäsityksen kannalta. Niebuhr viittaa tähän jaotteluun suoraan vain muutamaan otteeseen.<sup>110</sup>

Niebuhr siis pitää kiinni siitä, että synnin tekeminen edellyttää tahdon vapautta ja tietoisuutta synnistä. Edelliset ovat välttämättömiä, sillä hänen mukaansa sekä Augustinuksen että Lutherin näkemykset perisyynnistä johtavat vaaraan, että ihminen vapautuu vastuusta ja moraalisesta ponnistelusta. Vastustaessaan monissa eri yhteyksissä moralistisiksi kutsumiaan näkemyksiä Niebuhr toisaalta korostaa, että Augustinuksen armooppi on korvaamaton. Sen sisältö on, että Jumalan silmissä kukaan ei ole vanhurskas.<sup>111</sup>

#### 4.1.4. Perisynti taipumuksena syntiin ja synnin väistämättömyys

Niebuhrilla on oma sovelluksensa Augustinuksen *non posse non peccare* -käsityksestä. Augustinuksen mukaan ihminen ei voi syntiinlankeemuksen jälkeen olla tekemättä syntiä. Niebuhrin mukaan ihminen väistämättä (*inevitably*) tekee syntiä. Kuten aiemmin on tullut esille, ihminen ei Niebuhrin mukaan kykene vapaasti tekemään valintaa hyvän ja pahan välillä. Niebuhr ei kuitenkaan liitä tätä piirrettä historialliseen syntiinlankeemukseen. Ihmiselle ei myöskään ole koskaan ollut mahdollista *posse non peccare*.<sup>112</sup>

Niebuhr tukeutuu näkemyksessään synnin väistämättömyydestä useisiin auktoriteetteihin. Hänen mukaansa kristilliseen oppiin synnistä kuuluu käsitys, että ihminen tekee väistämättä syntiä. Niebuhr tarkastelee Paavalin, Augustinuksen, Calvinin, Lutherin ja Kierkegaardin näkemyksiä. Paavalin mukaan ”kaikki ovat tehneet syntiä”. (Room. 5:12) Augustinuksen mukaan

<sup>110</sup> BT 268. HN 237. Plaskowin mukaan synnin uskonnollinen ulottuvuus on Niebuhrille ensisijainen. Silti se jää hänen mukaansa käytännössä taka-alalle. Plaskow 1980, 57-58.

<sup>111</sup> BT 255-256. HN 259. Niebuhr korostaa omassa ajattelussaan sekä vanhurskautuksen että pyhityksen alustavuutta ja keskeneräisyyttä. HN 291-292, 317. HD 106, 134, 195-199. Myös Paul Lehmann kiinnittää huomiota vanhurskautuksen keskeneräisyyteen ja sen hedelmien puuttumiseen Niebuhrin ajattelussa. Hän epäilee, että Niebuhrin ajattelussa ihmiset ovat teoriassa, mutta eivät tosiasiassa vanhurskautettuja. Kegley (ed.) 1984, 355.

<sup>112</sup> Augustinuksen syntinäkömyksestä Pöhlmann 1974, 129. Pihkala 1992, 148. Käsitys synnin väistämättömyydestä liittyy Niebuhrin augustinolaiseen traditioon.

ihmisen tahto voi olla vapaa, mutta se ei ole vapaa tekemään hyvää.<sup>113</sup>

Lutherin näkemykseen Niebuhr sanoo suhtautuvansa varauksellisesti, koska Luther korostaessaan ihmisen sidottua tahtoa kaventaa voimakkaasti syntisen ihmisen tahdon vapautta. Niebuhr torjuu toisaalla Lutherin erottelun, jonka mukaan ihminen on menettänyt kokonaan hengellisen vapautensa, muttei yhteiskunnallista vapautta. Calvin pitää Niebuhrin mukaan syntiä satunnaisena kvaliteettina tai aksidenssina pikemmin kuin nesessiteettinä. Tällöin synti ei Niebuhrin mukaan kuitenkaan olisi niin väistämätöntä kuin Calvinin oma oppi edellyttää. Kierkegaardin näkemys on Niebuhrin mukaan lähinnä oikeaa. Kierkegaardin mukaan ihminen ei tee syntiä sen enempää aksidentaalisesti kuin välttämättä.<sup>114</sup>

Niebuhr viittaa aiemmin esille tulleetseen kuvaukseensa siitä, miten ihminen yrittäessään ratkaista vapaudestaan ja rajallisuudestaan johtuvan levottomuuden joutuu kiusaukseen ja lankeaa syntiin. Pelkkä kiusaus tai kiusauksen voimakkuus ei kuitenkaan väistämättä johda syntiin. Ihmisen rajallisuus ja vapaus ovat kiusaus sitten, kun paha on tullut siihen ennen ihmisen tekoa. Lopuksi hän toteaa, että ihmisen kiusaus ei johda välttämättä (*necessarily*) syntiin, ellei syntiä ensin edellytetä kyseisen yksilön elämään. “Myöskään kiusauksen, joka koostuu rajallisuuden ja vapauden tilanteesta sekä synnin tosiasiasta, ei voi katsoa johtavan välttämättä syntiin kunkin yksilön elämässä, jollei syntiä ensin oleteta kyseiseen elämään.”<sup>115</sup>

Niebuhr omaksuu lankeemusoppia muistuttavan näkemyksen, jonka mukaan edeltävän synnin seurauksena ihminen ei voi olla tekemättä syntiä. Jotta synnin voitaisiin Niebuhrin mukaan sanoa olevan väistämätöntä, on edellytettävä, että paha on jo tullut tilanteeseen. Tämä voi tarkoittaa, että ihminen on jo langennut syntiin. Näyttäisi siltä, että koska Niebuhr ei suostu puhumaan historiallisesta lankeemuksesta ja rajaamaan käännettä syntiin yhteen hetkeen jossakin ihmiskunnan historian alussa, sijoittaa hän lankeemuksen joka hetkeen.

Ihmisen perusluonnon (*essential nature*) suhdetta ihmisen syntiseen tilaan ei voi ratkaista tulkinnalla, jossa täydellisyys edeltää kronologisesti lankeemusta. Kyse on vertikaalisesta, ei horisontaalisesta suhteesta. Kun lankeemuksesta tehdään historiallinen tapahtuma, eikä symboli puolesta, joka

<sup>113</sup> HN 256.

<sup>114</sup> HN 256-260, 284-285.

<sup>115</sup> HN 266-270. Lainaus sivulta 270.

kuuluu jokaiseen historialliseen hetkeen ihmisen elämässä, pahan suhde  
hyvyyteen tuona hetkenä sumennetaan.<sup>116</sup>

Lankeemus on totta ihmisen elämän jokaisena hetkenä. Niebuhr ilmaisee tämän sanomalla, että lankeemus on symboli. Paul Tillich ja James Hoopes pahoittelevat sitä, ettei Niebuhr ole käyttänyt laajemmin filosofian tarjoamia välineitä ilmaista näkemystään. Niebuhrin käsitys lankeemuksesta symbolina ei tyydytä heitä. Synnillä on reaalisia vaikutuksia ja seurauksia ihmisen elämässä. Tämä ongelma liittyy Tillichin ja Hoopesin mielestä ennenkaikkea siihen, että Niebuhr pidättäytyy ontologisesta pohdinnasta eli olemiseen liittyvien ulottuvuuksien tarkastelusta.<sup>117</sup>

Niebuhrin käsitys lankeemuksesta myyttinä tai symbolina tulee reaaliseksi ihmisen aktuaalisessa kokemuksessa.

Levoton itse tekee poikkeuksetta itsestään oman keskuksensa ja päämääränsä...Silti se ei voi koskaan vakuuttaa itseään siitä, että se on oma riittävä keskuksensa ja turvansa. Siksi aina on häivähdys ja muisto ihanteellisesta mahdollisuudesta, jossa tämä sisäinen ristiriita on voitettu. Tämä muisto kumoaa kaikki opit täydellisestä turmeltuneisuudesta. Mutta sisäisen jännitteen aktuaalisuus kumoaa kaikki opit ihmisen turmeltumattomasta hyvyydestä.<sup>118</sup>

Ihminen on turmeltunut, eikä sen vuoksi kykene vapaasti tekemään valintaa hyvän ja pahan välillä. Puhuessaan aistillisuuden ja himon synneistä Niebuhr on sitä mieltä, että syntiin ajavan intohimon vahvuus on synnin seuraus. Hän liittyy Augustinuksen näkemykseen, jonka mukaan tietyt synnit voivat olla myöhempiä syntejä, jotka ovat rangaistus perustavampaa laatua olevasta synnistä (*primary sin*). Niebuhr puhuu myös usein synnin noidankehästä (*vicious circle*). Tehtyään yhden synnin ihminen ajautuu

---

<sup>116</sup> HN 285.

<sup>117</sup> Tillichin näkemys kirjassa Kegley (ed.) 1984, 93-96. Hoopes 1998, 141-142. Tillichin mukaan Niebuhrin ei tarvitsisi pelätä ontologista kysymystä edes myyteistä puhuttaessa. "Even freedom, however, has an ontological standing. It is never absolute but is always united with destiny...If freedom has an ontological status and is correlated with destiny, the question of the fall can find an ontological answer which does not destroy the genuine meaning of the Biblical myth as Niebuhr fears...It seems to me that the substance of Niebuhr's theology would not be changed by the admission that in every theological assertion an ontological assertion is included, and that it is one of the tasks of theology to elaborate explicitly its implied ontology." Kegley (ed.) 1984, 94-95. Hoopes on ankarampi. Hänen mukaansa Niebuhrin syntiopilta puuttuu perusta. "...Niebuhr refused to employ philosophical tools and was left with no basis for his insistence on the essential truth of the doctrine of sin. For he admitted that the fall was a myth and insisted only on its symbolic truth. By failing to employ philosophy, Niebuhr denied himself the ability to relate symbol to fact." Hoopes 1998, 141.

<sup>118</sup> HN 310.

puolustamaan sitä ja ratkaisemaan siitä johtuvia ongelmia tekemällä jatkuvasti uusia ja voimakkaampia syntejä.<sup>119</sup>

Käsitellessään synnin väistämättömyyttä *Human Nature* -teoksessa Niebuhr ottaa kantaa perisyntioppiin. Niebuhrin perisyntikäsitystä voisi luonnehtia niin, että hän jättää ajatteluunsa tilaa tietyille perisyntin puolille, ei niinkään luo siitä uutta teologiaa. Vaikuttaa siltä, että Niebuhr ei kyennyt muodostamaan omasta mielestään tyydyttävää näkemystä perisyntistä, ja oli siksi pidättyväinen näkemyksensä muotoilemisessa. Toisinaan Niebuhr nimeää jonkun tietyn synnin muodon perisyntiksi.

Selkeäsanaisimmin Niebuhr ilmaisee käsityksensä *Human Nature* -kirjassa perisyntiä käsittelevässä luvussa, jossa hän sulkeissa ja ikäänkuin ohimennen ilmaisee, että perisynti on ihmisen taipumus syntiin. “Aktuaalisessa synnissä on toisin sanoen vähemmän vapautta, ja taipumuksessa syntiin (perisynti) enemmän vastuuta, kuin moralistisissa tulkinnoissa ymmärretään.”<sup>120</sup> Niebuhr tekee erottelun aktuaalisten syntien ja syntiin johtavan taipumuksen välillä. Hän korostaa, että tämä erottelu ei kuitenkaan ole aivan selkeä. “...[E]roa perisyntin ja aktuaalisen synnin välillä ei voida tehdä niin selkeästi kuin moralistisissa tutkielmissa oletetaan.”<sup>121</sup>

Tämän jälkeen hän kokoo näkemystään yhdistämällä synti edellyttää itsensä -käsityksen ja perisyntin:

Aktuaalinen synti on seuraus levottomuuden kiusauksesta, jossa kaikki elämä on. Mutta levottomuus itsessään ei ole sen enempää aktuaalinen synti kuin perisynti. Se ei välttämättä johda syntiin. Niinpä syntiin johtava taipumus, josta aktuaalinen synti on peräisin, on levottomuus plus synti. Tai Kierkegaardin sanoin, synti edellyttää itsensä. Ihminen ei voisi joutua kiusaukseen, jollei hän olisi jo tehnyt syntiä.<sup>122</sup>

Taipumus syntiin eli perisynti on levottomuus ja synti yhdessä. Perisynti ei tässä suhteessa eroa mitenkään kiusauksesta tai synnistä. Kuten aiemmin on tullut esille, sekä kiusaukseen että syntiin johtavat levottomuus ja synti yhdessä. Näin määriteltynä kiusaus, perisynti ja aktuaalinen synti ovat hyvin lähellä toisiaan. Edellinen lainaus tuo myös hyvin esille, miten

<sup>119</sup> HN 245-247, 252-253, 265, 288, 307.

<sup>120</sup> HN 266.

<sup>121</sup> HN 266.

<sup>122</sup> HN 266.

keskeisesti levottomuus liittyy syntiin. Tässä mielessä Kierkegaardin vaikutus Niebuhrin ajatteluun on merkittävä, joskin Niebuhrin Kierkegaard-lainaukset ovat hyvin valikoituja.

Toisaalla *Human Nature* -teoksessa Niebuhr kuvaa perisynniksi ihmisen taipumusta väittää jumaluuden kuuluvan itselleen tai taipumusta pitää mielipiteitään erehtymättöminä. Eräässä yhteydessä hän puhuu ihmisen taipumuksesta käyttää vapauttaan väärin, yliarvioida valtansa ja merkityksensä ja tulla kaikeksi. Tätä syntiä hän kutsuu perussynniksi.<sup>123</sup>

*Nature and Destiny of Man* -teosta seuraavassa kirjassaan *The Children of Light and The Children of Darkness* Niebuhr kuvaa perisyntiä kohtuuttomaksi itserakkaudeksi. *Faith and History* -kirjassa Niebuhr pitää perisyntinä ihmisen taipumusta kieltää tai haluttomuutta myöntää rajallisuutensa. *Irony of American History* -teoksessa perisynti on ihmisen taipumus itsekkyyteen.<sup>124</sup>

Viimeisessä teologiaan keskittyvässä kirjassaan *Self and the Dramas of History* Niebuhr kuvaa perisyntiä taipumukseksi itsekkeskeisyyteen. "Itsen universaalialia taipumusta olla enemmän huolestunut itsestään kuin kiusaantunut kohtuuttomista vaatimuksistaan voidaan kutsua 'perisynniksi'."<sup>125</sup> Tämän taipumuksen universaalisuutta Niebuhr pitää mysteerinä, jonka selitykseksi ei kelpaa näkemys peritystä syntisestä tahrasta.

<sup>123</sup> HN 104. "...[M]en should have both the capacity and the inclination to claim divinity for themselves and infallibility for their opinions, the very inclination which Christianity defines as original sin." HN 104. "His inclination to abuse his freedom, to overestimate his power and significance and to become everything is understood as the primal sin." HN 98.

<sup>124</sup> CLCD 16-17. FH 114, 118. IAH 17-18. "...[A]ll the various schools agreed in rejecting the Christian doctrine of original sin...[T]here is no level of human moral or social achievement in which there is not some corruption of inordinate self-love." CLCD 16-17. "According to Biblical faith, the tendency toward idolatry in the interpretation of history is a part of the phenomenon of original sin; that is, of the inclination of the human heart to solve the problem of the ambiguity of human existence by denying man's finiteness." FH 114. "That fact is one of the most vivid examples of the ambiguity of the human situation. The pretension that this is not the case is an aspect of the 'original sin' which infects all human culture. Its essence is man's unwillingness to acknowledge his finiteness." FH 118. "This doctrine asserts the obvious fact that all men are persistently inclined to regard themselves more highly and are more assiduously concerned with their own interests than any 'objective' view of their importance would warrant. Modern culture in its various forms feels certain that, if men could be sufficiently objective or disinterested to recognize the injustice of excessive self-interest, they could also in time transfer the objectivity of their judgments as observers of the human scene to their judgments as actors and agents in human history." IAH 17-18.

<sup>125</sup> SDH 18.

“Taipumuksen universaalius on jonkinlainen mysteeri. Ortodoksinen näkemys peritystä syntisestä tahrasta ei todellakaan voi selittää tätä taipumusta.”<sup>126</sup>

Niebuhr-lähteisiin laajasti perehtyneen Stanley Hauerwasin mukaan Niebuhr katui 1950- ja -60-luvuilla useaan otteeseen, että oli kutsunut itsekkyyden väistämättömyyttä perisyntiksi. Niebuhr piti perisynti-sanan käyttöä historiallisesti ja symbolisesti oikeana, mutta pedagogisesti vääränä. Niebuhr valittaa, että muut kuin kirkolliset lukijat ottivat etäisyyttä hänen kirjoituksiinsa, koska pitivät hänen teologisia näkemyksiään ongelmallisina.<sup>127</sup>

Hauerwas siteeraa Niebuhria vuodelta 1956, jolloin tämä kuvasi ajattelunsa järjestystä. Niebuhr kertoo huomanneensa, että ihmiset ovat väistämättä kohtuuttoman itsekkäitä. Vasta tämän jälkeen hän teki löydön, että kristillinen traditio auttaa pukemaan sanoiksi tämän huomion. Hauerwas siteeraa myös erään Niebuhrin kirjan uuden painoksen esipuhetta (1965), jossa tämä sanoo perisyntin olevan ainoa empiirisesti verifioitavissa oleva kristillisen uskon oppi.<sup>128</sup>

Niebuhr käsittelee toistuvasti perisyntiopin loogista ongelmallisuutta. Perisyntioppi on näennäisen absurdi tai ristiriitainen ja näyttää loogisesta näkökulmasta kestävämmältä. Niebuhrin mukaan sekaannusta on kevennettävä torjumalla perisyntiopin kirjaimellinen tulkinta. Tällä hän tarkoittaa teoriaa peritystä toisesta luonnosta (*nature*) ja tahrasta (*taint*) ja rappiosta (*corruption*). Tässä Niebuhrin historialliskirjaimelliseksi illuusioksi kuvaamassa näkemyksessä synnin väistämättömyys on muutettu dogmaksi, jonka mukaan synnillä on luonnollinen historia.<sup>129</sup>

<sup>126</sup> SDH 18. Näissä myöhemmissä teoksissaan Niebuhr puhuu perisyntistä kussakin lyhyesti vain kerran tai enintään kahdesti.

<sup>127</sup> Hauerwas 2002, 89. Myös Stonen mukaan Niebuhr katui myöhemmin elämässään, että oli käyttänyt sanaa synti tuotannossaan, koska se heikensi hänen näkemystensä vastaanottoa tietyissä piireissä. Stone 1972, 93-94, 135.

<sup>128</sup> Hauerwas 2002, 89, 120-122. Myös Plaskow ja Fox kiinnittävät huomiota Niebuhrin ajattelun etenemiseen ihmisen tilanteesta Jumalaan tai ilmoitettuun oppeihin. Plaskow 1980, 62. Fox 1985, 146. Hauerwas kysyy, mitä meidän on ajateltava Niebuhrin teologisista väitteistä, jos perisynti on nimi todellisuudelle, joka on tiedettävissä ilman kristillistä käsitystä itsestä ja Jumalasta. Hauerwasin vastaus on, että Niebuhrin Jumala on meidän itsemme reflektio. William Jamesin tavoin Niebuhr ajattelee, että Jumala on vain “*there must be more*”. Kymmenisen sivua myöhemmin Hauerwas toteaa, että Jumala on Niebuhrille pelkkä tietoisuuden aspekti. Hauerwas päätyy näkemykseen, että Niebuhrin käsitys perisyntistä on yritys tehdä luonnollista teologiaa ja siten todistaa kristinuskon Jumalasta. Vaikkei Jumalan olemassaoloa voi todistaa, riittää, että synnin olemassaolo on todistettavissa. Jos synti on totta, Jumalan olemassaolo ja Jumalan rakkauskin tuntuvat mielekkäämmiltä. Hauerwas 2002, 89, 120-122, 130.

<sup>129</sup> HN 256-258, 276-279.

Historiallisen periytymisen ohella on kristillisessä ajattelussa Niebuhrin mukaan aina elänyt parempi representatiivinen näkemys Aadamista. Näkemyksen mystisestä samuudesta Aadamin ja kaikkien ihmisten välillä on selkeimmin ilmaissut kirkkoisä Ambrosius. Paavali ja kirkkoisä Irenaeus ovat samoilla linjoilla. Myös Calvinilta ja Augustinukselta löytyy Niebuhrin mukaan kohtia, jotka viittaavat tällaisen näkemyksen suuntaan. Niebuhr lainaa Augustinuksen Roomalaiskirjeen kolmannen luvun selitystä, jossa tämä sanoo kaikkien tehneen syntiä joko Aadamissa tai itsessään.<sup>130</sup>

Niebuhr moittii pelagiolaisuutta siitä, että se saavuttaakseen loogisen johdonmukaisuuden säilyttää ihmisen vapauden, mutta hylkää synnin väistämättömyyden. Lutheria hän moittii päinvastaisesta ratkaisusta loogisen johdonmukaisuuden saavuttamiseksi. Luther säilyttää synnin väistämättömyyden, mutta hyökkää tahdon vapautta vastaa niin ankarasti, että siitä jää jäljelle vain itse termi.<sup>131</sup>

Niebuhrin sanoo omassa ratkaisussaan asettavansa kokemuksen logiikan yläpuolelle. Tällä hän tarkoittaa, että uskollisuutta kaikille tosiasioille ei saa kieltää ennenaikaisen loogisen johdonmukaisuuden nimissä. Tämä voi merkitä väliaikaista loogisuuden uhmaamista. Niebuhr kutsuu oikeaa perisyntioppia dialektiseksi totuudeksi. Hän viittaa Hegelin dialektiikkaan. Se on Niebuhrin mukaan logiikka, jonka tarkoitus on tehdä oikeutta tulemiselle (*becoming*), joka ilmiönä ei kuulu sen enempää olemisen kuin ei-olemisen kategoriaan.<sup>132</sup>

Niebuhr kuvaa vielä yhdellä merkittävällä tavalla perisyntiä ihmisessä. Synti on peräisin tahdon viasta. Tämä vika ei ole vain tahdon oikku, mutta synti ei ole myöskään välttämättömyys ihmisen luonnossa. "Syntiä ei tule pitää sen enempää ihmisen luonnon välttämättömyytenä kuin silkkana hänen tahtonsa oikkuna. Se on peräisin tahdon viasta."<sup>133</sup> Tahdon oikun ja luonnon välttämättömyyden välinen spektri on niin laaja, että Niebuhr sanoo tässä tosiasiassa tuskin mitään uutta synnin vaikutuksesta ihmisen luontoon.

---

<sup>130</sup> HN 277.

<sup>131</sup> HN 259-260.

<sup>132</sup> HN 278-279. Tässä Niebuhrin puheessa loogisuudesta on kaikuja sekä vitalismista että erityisesti pragmatismista.

<sup>133</sup> HN 257.



Niebuhr puhuu synnin vaikutuksesta ihmisen luontoon eri kohdissa keskenään hieman ristiriitaisesti.

Vapaudesta seuraa Niebuhrin mukaan, että tahdon vika ei johdu ihmisen luonnossa olevasta tahrasta. “Mutta koska tämä vika löytyy tahdosta, ja tahto edellyttää vapautta, vian ei voi katsoa johtuvan tahrasta ihmisen luonnossa.”<sup>134</sup> Tämän perusteella on edelleen mahdollista, että ihmisen luonnossa on tahra. Ihmisen tahdon vika ei kuitenkaan johdu tästä tahrasta. Vapaudesta johtuu myös, ettei synty johdu ihmisen olemuksessa olevasta viasta. “Ihmisen olemus on hänen vapautensa. Synti tehdään tuossa vapaudessa. Synnin ei siksi voi katsoa johtuvan viasta hänen olemuksessaan. Se voidaan ymmärtää vain ristiriitana, jonka ihmisen vapaus mahdollistaa, mutta joka ei seuraa siitä välttämättä.”<sup>135</sup> Niebuhr ei tässäkään suoranaisesti kiistä mahdollisuutta, että ihmisen olemuksessa on vika. Hän vain sanoo, ettei synty johdu siitä.

Niebuhrin tuotanto sisältää toisaalla viitteitä siitä, että ihminen on olemuksellisesti turmeltunut synnin seurauksena. Hän puhuu ihmisen tosi olemuksen rappiosta: “[S]ynti on ihmisen tosi olemuksen rappioitumista, mutta ei sen tuho.”<sup>136</sup> Niebuhrin mukaan lankeemuksen kirjaimellinen tulkinta on johtanut siihen, että sekä protestanttisessa että katolisessa ajattelussa on hämärretty entisestään edellistä paradoksia. Luterilaisuus ja Barth, jonka näkemystä Niebuhr kutsuu radikaaliksi protestantismiksi, liioittelevat ihmisen turmeltuneisuutta. Koko Jumalan kuvan uskotaan tuhoutuneen. Toisaalta Augsburgin tunnustuksen artiklassa 18 väitetään Niebuhrin mukaan virheellisesti, että ihmisellä on säilynyt kykyä yhteiskunnalliseen vanhurskauteen. Niebuhrin mukaan kaikkien ihmisen kykyjen on täytynyt rappioitua synnin seurauksena. Koska katolilaiset puolestaan pitävät alkuvanhurskautta yliluonnollisena lisälahjana, heille lankeemus on jonkin sellaisen menetys, joka ei pohjimmiltaan kuulu ihmiselle. Näin ihmisen varsinainen olemus ei olisi rappioitunut.<sup>137</sup>

Niebuhr näyttäisi samaistavan termit olemus (*essence*), luonto

---

<sup>134</sup> HN 257.

<sup>135</sup> HN 18.

<sup>136</sup> HN 285.

<sup>137</sup> HN 284-285.

(*nature*) ja perusluonto (*essential nature*) puhuessaan ihmisen luonnosta. Valitettavasti hän määrittelee näistä huolellisesti vain käsitteen ihmisen perusluonto. Sillä hän tarkoittaa ihmisyyteen luovuttamattomasti kuuluvia osia luontoa ja henkeä. Osasyys vähäiseen käsitteenmäärittelyyn tässä yhteydessä on epäilemättä Niebuhrin vastenmielisyys ontologisten kysymysten käsittelyyn.<sup>138</sup>

Puhuessaan ihmisen vastuusta Niebuhr sanoo, että perisynti ei kuulu ihmisen perusluontoon. ”Perisyntin...ei kuitenkaan voi katsoa kuuluvan hänen perusluontoonsa ja siksi se ei ole hänen vastuunsa ulkopuolella. Synti on luonnollista ihmiselle siinä mielessä, että se on universaalia, mutta ei siinä mielessä, että se on välttämätöntä.”<sup>139</sup> Niebuhr sanoo tässä lisäksi sen itsestäänselvyyden, että synti ei ole välttämätöntä. Toisinaan hän puhuu habituaalisesta synnistä. Hän käyttää tätä ilmaisua tuodessaan esille, ettei synti voi tuhota omaatuntoa niin perusteellisesti, että ihmisen vastuu poistuisi.<sup>140</sup>

Niebuhr luonnehtii ihmisen tahdon vikaa kyvyttömyydeksi toteuttaa oikea intentio tietyssä tilanteessa. Tämä kyvyttömyys johtuu synnistä. ”Synnin vaikutusta on, että se [sielu] tekisi hyvää, mutta ei tee, että ‘[t]ahtoisin kyllä tehdä oikein, mutta en pysty siihen’.” (Room. 7:18)<sup>141</sup> Ihmisen tahto on ristiriidassa itsensä kanssa, koska se ei voi tehdä sitä hyvää mitä se tahtoo. Niebuhr liittää levottomuuden tilanteeseen. Levottoman ihmisen pelot ja huolet estävät häntä toteuttamasta päämääräänsä.<sup>142</sup>

On mielenkiintoista, että Niebuhrin käsitys perisyynnistä näyttäisi vastaavan pitkälti katolista käsitystä vanhurskautettuun ihmiseen jäävästä konkupisenssista. Niebuhrin käsitykseen perisyynnistä ei sisälly erottelua sen suhteen, onko ihminen vanhurskautettu vai ei. Ihmisessä on aina taipumus syntiin, joka nousee tahdossa olevasta viasta.<sup>143</sup>

---

<sup>138</sup> HN 285-287.

<sup>139</sup> HN 257.

<sup>140</sup> HN 271.

<sup>141</sup> HN 309-310.

<sup>142</sup> HN 309-310.

<sup>143</sup> Asiakirja Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista määrittelee katolisen käsityksen konkupisenssista näin: ”Ihmisessä kuitenkin pysyy synnistä johtuva ja syntiin viettelevä taipumus (konkupisenssi)...[E]ivät he...pidä tätä jumalanvastaista taipumusta syntinä varsinaisessa mielessä. ...[T]ämä taipumus ei vastaa Jumalan alkuperäistä suunnitelmaa ihmisestä...[S]e on objektiivisesti jumalanvastaisuutta ja elämänmittaisen taistelun aihe. [J]umalanvastainen taipumus ei ansaitse ikuisen kuoleman rangaistusta eikä erota vanhurskautettua Jumalasta.” YJV 1997, 23-24.

Niebuhr välttää ottamasta yksiselitteistä kantaa siihen, onko ihmisen luonto turmeltunut synnin seurauksena. Ratkaisu on yhteydessä hänen tapaansa soveltaa eksistentiaalistisia lausumia sekä hänen pragmatistiseen lähtökohtaansa. Niebuhr välttää loppuun saakka vietyjä opillisia muotoiluja, jotteivät ne rajaisi pois tiettyjä ihmisen kokemuksen puolia.

## 4.2. Synnin muodot

### 4.2.1. Ylpeys rajallisuuden kieltämisenä

Synti on Niebuhrin käsityksen mukaan ennenkaikkea ylpeyttä. Ihminen on haluton tunnustamaan rajallisuutensa, heikkoutensa ja riippuvuutensa. Hän tavoittelee levottomuudessaan sellaista valtaa ja turvaa, jotka ovat hänelle saavuttamattomia. Hän kuvittelee ylpeydessään itsensä ja yhteisönsä jumalalliseksi. Tällöin hän ylittää luodun ja kontingentin rajat ja kieltää riippuvuutensa Jumalasta.<sup>144</sup>

Niebuhr sanoo *Human Nature* -kirjassa kokoavasti, että kristillisen ihmiskäsityksen ominaispiirre on siinä, miten se tulkitsee ja suhteuttaa toisiinsa seuraavat kolme ihmisen olemassaoloon kuuluvaa puolta. Tässä tulee esille, miten keskeinen paikka ylpeydellä on Niebuhrin ajattelussa.

(1) Opissaan Jumalan kuvasta se [kristillinen ihmiskäsitys] korostaa ihmisen hengelliseen suuruuteen kuuluvan itsetranssendsin mittavuutta. (2) Se pitää kiinni ihmisen heikkoudesta, riippuvuudesta ja rajallisuudesta, hänen osallisuudestaan luonnollisen maailman välttämättömyyksiin ja satunnaisuuksiin, pitämättä tätä rajallisuutta kuitenkaan itsessään pahan lähteenä ihmisessä. Puhtaimmassa muodossaan kristillinen näkemys ihmisestä pitää ihmistä Jumalan kaltaisuuden ja luotuisuuden ykseytenä. Tässä ykseydessä ihminen pysyy luontokappaleena olemassaolonsa korkeimmissakin hengellisissä ulottuvuuksissa ja voi tuoda ilmi Jumalan kuvan piirteitä luonnollisen elämänsä alimmissakin puolissa. (3) Se väittää, että paha ihmisessä on seuraus ihmisen väistämättömästä mutta ei välttämättömästä haluttomuudesta myöntää riippuvuutensa, hyväksyä rajallisuutensa ja tunnustaa turvattomuutensa. Tämä haluttomuus vetää hänet noidankehään, jossa hän vahvistaa sitä turvattomuutta, josta hän pyrkii eroon.<sup>145</sup>

<sup>144</sup> HN 148. Hofmannin mukaan Niebuhr on hyvin haluton etsimään ihmisen pahuuden lähdeä ihmisen luonnon toiminnan häiriöstä. Synnin lähde ei ole siinä, mitä ihminen on, vaan siinä, mitä hän tahtoo olla. Hofmann 1954, 177-178.

<sup>145</sup> HN 161.

Ihmisen pahuus johtuu ihmisen väistämättömyydestä haluttomuudesta myöntää rajallisuutensa. Tätä haluttomuutta Niebuhr kutsuu yleensä ylpeydeksi. Toisinaan hän nimittää sitä myös itsekkyydeksi tai itserakkaudeksi. Niebuhrin ajattelussa synty on siten aina ylpeyttä ja itserakkautta.

Ihmisen kyky tarkastella maailmaa ja kaikkea ulkopuolelta pettää hänet kuvittelemaan, että hän on kaikki, koko maailma. Ihmisen vapaus on alisteinen Jumalan vapaudelle. Ihmisellä on taipumus käyttää vapauttaan väärin, yliarvioida voimansa ja merkityksensä ja tulla kaikeksi. Hän pitää itseään jumalana, jonka ympärille koko maailma keskittyy. Tätä megalomaanista ylpeyttä Niebuhr kutsuu perustavaksi (*primal*) synniksi.<sup>146</sup>

Niebuhr nostaa *Beyond Tragedy* -teoksessa ihmisen ylpeyden symboliksi Babylonin tornin. (1. Moos. 11:1-9). Ihmisen elämään kuuluu välttämättä pyrkimys tavoitella jatkuvasti laajempia horisontteja ja saavutuksia. Ilman tätä ihminen ei voi kohota täyteen mittaansa. Ihminen kuitenkin teeskentelee väistämättä tavoittelevansa korkeammalle kuin todella kykenee. Mitä korkeamman tornin ihminen rakentaa paetakseen tarpeettomia rajoituksiaan, sitä todennäköisemmin hän myös uhmaa välttämättömiä rajoituksiaan. Synti korruptoi niin ihmisen elämän korkeat kuin matalatkin saavutukset.<sup>147</sup>

Niebuhrin mukaan tarkoitus (*meaning*) transsendoi maailman. Ylpeyden eräs puoli on idolatria, jossa ihminen pyrkii löytämään tarkoituksen tämän maailman vitaalisuuksista tai koherensseista. Tällöin ihminen kohottaa jonkin olemassaolon rajallisen ja kontingentin piirteen jumalalliseen korkeuteen.<sup>148</sup>

Niebuhr kuvaa *Human Nature* -teoksessa neljä ylpeyden muotoa (*form*) tai tyyppiä (*type*). Ensimmäiset kolme ovat vallanylpeys (*pride of power*), tiedonylpeys (*pride of knowledge*) ja hyveen ylpeys (*pride of virtue*), jota Niebuhr kutsuu myös omavanhurskauden ylpeydeksi (*pride of self-*

<sup>146</sup> HN 17, 98, 133-134. "Man...is a sinner not because he is one limited individual within a whole but rather because he is betrayed, by his very ability to survey the whole, to imagine himself the whole." HN 17.

<sup>147</sup> BT 28-29.

<sup>148</sup> HN 176.

*righteousness*) ja moraaliseksi ylpeydeksi (*moral pride*). Tämä kolmijako on Niebuhrin mukaan perinteinen erottelu kristillisessä ajattelussa. Moraalinen ylpeys kohoaa hengelliseksi ylpeydeksi (*spiritual pride*). Hengellinen ylpeys ei toisaalta ole erillinen ylpeyden tyyppi, vaan ylpeys ja itseystyly kaiken sisältävässä perusmuodossaan.<sup>149</sup>

Vallanylpeyttä on kahta muotoa sen mukaan, nouseeko se ihmisen vahvuuden- vai heikkoudentunteesta. Ensimmäisessä vallanylpeyden muodossa ihmisen ego olettaa olevansa itseriittävä ja kykenevänsä itseksi kaikissa elämän kohtaloissa. Ego ei tunnista kontingenttiuttaan ja riippuvuuttaan. Se pitää itseään oman olemassaolonsa luoja, arvojen tuomarina ja kohtalonsa hallitsijana. Tämä ylpeyden muoto kuuluu jossain muodossa kaikkeen ihmiselämään. Se kohoaa suurempiin korkeuksiin niissä yksilöissä ja luokissa, joilla on tavanomaista enemmän sosiaalista valtaa ja jotka tuntevat asemansa turvatuiksi. Raamattu paljastaa Niebuhrin mukaan tämän turvallisuuden valheeksi ja varoittaa siihen tuodittautuvia lähestyvistä tuhosta. Esimerkkeinä tästä Niebuhr siteeraa Vanhan testamentin tuomion- ja tuhonennustuksia Israelille ja muille kansoille. Niebuhrin mukaan historia poikkeuksetta murtaa niiden illuusiot, jotka yliarvioivat ihmiselämän voiman.<sup>150</sup>

Toinen vallanylpeyden muoto nousee turvattomuudentunteesta. Vallalla haetaan turvallisuutta ja se tehdään väistämättä toisten elämien kustannuksella. Tämä vallanylpeyden muoto on erityisesti yhteiskunnan kehittyvien ryhmien synty. Heillä on kiusaus peittää turvattomuutensa anastamalla lisää valtaa. Tämä vallanhimo johtaa joskus yrityksiin hallita luontoa, mikä johtaa luonnon hyväksikäyttöön. Ihminen haalii ahneesti itselleen yli oman tarpeen. Esimerkkinä tästä Niebuhr kertoo Jeesuksen vertauksen rikkaasta miehestä. Vertaus päättyy sanoihin: ”Tänä yönä sinun sielusi vaaditaan sinulta takaisin.” (Luuk. 12:20). Ahneus vallanhaluna on

---

<sup>149</sup> HN 200. Niebuhrin mukaan hänen tarkoituksenaan ylpeyttä kuvaavassa luvussa ei ole keskittyä kristilliseen teologiaan kuuluvaan korostukseen, jonka mukaan ylpeys on anteeksiantamatonta ja että synty perustuu pahaan tahtoon eikä edeltävään heikkouteen. Hänen tavoitteenaan on suhteuttaa raamatullinen ja kristillinen käsitys synnistä ylpeytenä ja itserakkautena havaittavissa olevaan ihmisen käytökseen. HN 200.

<sup>150</sup> HN 201-202.

Niebuhrin mukaan erityisen ilmeistä modernina aikana, kun tekniikka ja ulkoinen turvallisuus korostuvat.<sup>151</sup>

Niebuhr kritisoi modernia psykologiaa, joka näkee edellä kuvatut vallanhalun muodot sellaisena alemmuudentunteena tai turvattomuutena, jota voidaan hoitaa terapialla tai yhteiskunnan muuttamisella. Niebuhr korostaa tätä näkemystä vastaan, että ihmisen olemassaoloon kuuluva perusturvattomuus johtaa ihmisen vallanhaluun (*will-to-power*), joka johtaa epäoikeudenmukaisuuteen ja joka on itsessään ylpeyden muoto.<sup>152</sup>

Niebuhr päättää vallanylpeyden käsittelyn sanoen ihmisen rajattoman vallanhalun ja kunnianhimon johtavan siihen, että ihmisen pyrkii tekemään itsestään Jumalan. Tähän ihmisen voivat vietellä sekä suuruuden- tai heikkoudentunteesta nouseva vallanylpeyden muoto.<sup>153</sup>

Tiedonylpeys (*pride of knowledge*) tai älyllinen (*intellectual*) ylpeys on Niebuhrin mukaan hengellisesti ylevöitynyttä (*sublimation*) vallanylpeyttä. Se on hyvin lähellä vallanylpeyttä. Tähän ylpeyden muotoon Niebuhr liittää ajattelulleen keskeisen ideologisen tahrn (*ideological taint*). Ihmisellä on taipumus väittää tietonsa olevan lopullisempaa kuin se onkaan. Ihminen kiistää tietonsa rajallisuuden, perspektiivisyyden ja intressisidonnaisuuden (*taint of interest*). Ihmisen toimintaan aina kuuluvaa intressisidonnaisuutta Niebuhr kutsuu joskus ideologiseksi elementiksi (*ideological element*). Samoin kuin vallanylpeyden kohdalla tiedonylpeyden juuri voi olla sekä ihmisen vahvuudentunteessa ja itseriittävydessä että heikkoudessa ja turvattomuudessa. Ihminen voi olla pitkälti tietämätön tietonsa rajallisuudesta. Toisaalta hän voi tietoisesti tai alitajuisesti pyrkiä peittämään tietonsa tunnetun tai osittain tunnetun rajallisuuden, perspektiivisyyden ja intressisidonnaisuuden.<sup>154</sup>

Kuten aiemmin on tullut esille, ihmisen tietämättömyys (*ignorance*) tietämättömyydestään eli tietonsa rajallisuudesta ei ole Niebuhrin mukaan koskaan pohjimmiltaan tietämättömyyttä. Tietämättömyys edellyttää

---

<sup>151</sup> HN 201-203.

<sup>152</sup> HN 204-205.

<sup>153</sup> HN 207.

<sup>154</sup> HN 37, 207-208, 210.

ylpeyttä. Näin sen vuoksi, että aina on olemassa ihanteellinen mahdollisuus (*ideal possibility*), että ihminen tiedostaa omat rajansa.<sup>155</sup>

Kun Niebuhr alkaa seuraavaksi pohtia filosofin mahdollisuuksia saavuttaa varmaa tietoa, ajautuu hänen kuvauksensa tiedonylpeydestä silmiinpistävän lähelle epistemologian tekemistä. Intellektuaalinen ylpeys on ajallisen unohtamista kuvitelmassa, että täydellisesti transsendoidaan historia. Niebuhrin hahmottelema filosofi kuvittelee voivansa sanoa lopullisen totuuden. Hän ei ymmärrä olevansa sidottu johonkin perspektiiviin. Hän on tietämätön omasta tietämättömyydestään.<sup>156</sup>

Kolmatta ylpeyden muotoa Niebuhr kutsuu moraaliseksi ylpeydeksi (*moral pride*) ja hyveen ylpeydeksi (*pride of virtue*) ja omavanhurskauden ylpeydeksi (*pride of self-righteousness*). Niebuhrin mukaan sen kaikki osat tai elementit liittyvät tiedonylpeyteen. On mielenkiintoista, että vaikutelma, jonka mukaan Niebuhr hahmotteli tiedonylpeydestä puhuessaan epistemologiaa, saa tietynlaista jatkoa Niebuhrin käsityksessä moraalisesta ylpeydestä. Niebuhrin mukaan moraalinen ylpeys paljastuu kaikissa itsevanhurskaissa (*self-righteous*) tuomioissa, joissa toista paheksutaan sen vuoksi, että hän ei mukaudu itsen pitkälti satunnaisiin standardeihin. Kun itse erehtyy pitämään omia standardejaan Jumalan standardeina, muihin standardeihin nojautuvat osoittautuvat pahoiksi, kun taas itse nähdään hyvänä. Syyllistyykö Niebuhr tässä itse itsevanhurskaaseen standardien luomiseen? Tähän Niebuhr saattaisi vastata, että se on väistämätöntä.<sup>157</sup>

Niebuhrin mukaan Paavali kuvaa moraalista ylpeyttä Roomalaiskirjeessä: ”Voin todistaa, että he ovat täynnä intoa Jumalan puolesta, mutta heiltä puuttuu ymmärrys. He eivät tiedä, mitä Jumalan vanhurskaus on,

---

<sup>155</sup> HN 210.

<sup>156</sup> HN 30, 207. Niebuhr mainitsee esimerkkinä nimeltä neljä ajattelijaa, jotka ovat hänen mukaansa pitäneet ajatteluaan lopullisena: Descartes, Hegel, Kant ja Comte. Kantia lukuunottamatta Niebuhr kertoo esimerkkejä näiden filosofien elämästä. Samasta lopullisuusväitteestä Niebuhr syyttää myös Marxismia. HN 207-208.

<sup>157</sup> HN 211-212. Niebuhr syyttää reformaattoreita, nimeltä mainiten Lutheria ja Calvinia, sekä toisaalta Barthia hengellisyyden väärinkäytöstä teologisia vastustajiaan kohtaan. HN 215. Niebuhrin pragmatistisesta epistemologiasta ks. Stone 1972, 145-150. Tillichin mukaan Niebuhr on vapauttanut itsensä metodologisista kysymyksistä epistemologian alueella: ”Niebuhr does not ask, ‘How can I know?’; he starts knowing.” Kegley (ed.) 1984, 90-96.

ja yrittäessään pystyttää omaa vanhurskauttaan he eivät ole alistuneet siihen vanhurskauteen, joka tulee Jumalalta.” (Room. 10:2-3). Niebuhrin mukaan moraalinen ylpeys on rajallisen ihmisen kuvitelmaa, että hänen hyveensä on lopullista vanhurskautta ja moraaliset standardinsa absoluuttisia. Ylpeys tekee hyveestä synnin välineen.<sup>158</sup>

Niebuhrin mukaan itsevanhurskaus ei ole lopullinen synti vain subjektiivisessa, vaan myös objektiivisessa mielessä. Se on toisin sanoen suurinta syyllisyyttä (*guilt*). Syyllisyys on merkittävä yksityiskohta Niebuhrin syntikäsityksessä. Niebuhr pyrkii kuvaamaan termillä silminnähtävää eroa ihmisten moraalisuuden välillä. Hän kuvailee synnin ja syyllisyyden suhdetta ilmaisulla synti on tasa-arvoista, syyllisyys epätasa-arvoista (*the equality of sin and the inequality of guilt*). Synti on tasa-arvoinen ilmiö siinä mielessä, että kaikki ovat syntisiä Jumalan silmissä. On jopa välttämätöntä, että pahuuden aste-erot katoavat lopullisella tuomiolla.<sup>159</sup>

Historiassa on Niebuhrin mukaan kuitenkin tärkeää voida tehdä alustava ero uhrin ja sortajan välille, tai täyden valehtelijan ja kohtuullisen totuudellisen ihmisen välille. On voitava osoittaa sekä historian moraaliset saavutukset että epäonnistumiset. Niebuhr ei tässä puhu syyllisyydestä tunteena, vaan se yksinkertaisesti vastaa siihen, kuka on syyllinen tai vastuussa. Vastaus siihen, kuka on enemmän syyllinen kuin joku toinen, on Niebuhrin mukaan havaittava tosiasia, vaikkei sen osoittaminen ehkä onnistukaan pinnallisen tarkastelun kautta. Syyllisyys on synnin objektiivinen historiallinen seuraus, josta syntinen on vastuussa. Esimerkkeinä tilanteista, joissa on tarpeellista pohtia syyllisyyskysymystä, Niebuhr mainitsee avioeron ja sodan aloittamisen. On huomionarvoista, että Niebuhr nimeää yksiselitteisesti syyllisimmiksi ihmisiksi vallanpitäjät.<sup>160</sup>

On tosiasia, että ne, joilla on paljon taloudellista ja poliittista valtaa, ovat syyllisempiä jumalanvastaiseen ylpeyteen ja epäoikeudenmukaisuuteen heikkoja vastaan kuin ne, joilla ei ole valtaa ja mainetta.<sup>161</sup>

<sup>158</sup> HN 212-213.

<sup>159</sup> HN 212-213, 233-242.

<sup>160</sup> HN 233-242.

<sup>161</sup> HN 240. Niebuhr esittää oman kantansa tyypillisesti sanoen, että oikea näkemys ihmisten tekojen moraalisen arvioinnin suhteen kulkee katolisen ja protestanttisen näkemyksen poolien välillä. Katolinen näkemys menee kasuistisessa yksittäisiin tekoihin saakka ulottuvassa moraalisten standardien luomisessaan liian pitkälle. Protestanttinen näkemys, että kaikki ovat syntisiä, on myös riittämätön vaihtoehto. Molempia näkemyksiä tarvitaan. Jotta profeetallinen yksittäisten vääryyksien (*guilt*) osoittaminen toteutuu (katolisen näkemyksen vahvuus), tarvitaan ensin tieto ja luottamus, että kaikki ovat syntisiä (protestanttinen näkemys). HN 234-



Aiemmin on tullut esille, että Niebuhr pitää hengellistä ylpeyttä toisaalta neljäntenä ylpeyden muotona, toisaalta näkee sen ylpeytenä ja itseilytyksenä kaiken sisältävässä perusmuodossaan. Kuten muutkin ylpeyden muodot, hengellinen ylpeys liittyy erityisellä tavalla edelliseen ylpeyden muotoon. Moraalinen ylpeys muuttuu hengelliseksi ylpeydeksi, kun moraalisisessa ylpeydessä idullaan oleva itsejumalallistaminen kohoaa koko täyteyteensä. Tässä äärimmäisessä synnissä puolueellisia standardeja ja suhteellisia saavutuksia pidetään ehdottoman hyvinä ja jumalallisina. Niebuhr sanoo mukaillen Jaakobin kirjeen sanoja: ”Kun moraalisen ylpeyden synti on tullut raskaaksi, se synnyttää hengellistä ylpeyttä.”<sup>162</sup>

Niebuhr ei määrittele tämän tarkemmin, mitä eroa on ylpeyden neljännellä muodolla ja ylpeydellä itseilytyksenä kaiken sisältävässä perusmuodossaan. Nämä kaksi näyttäisivät olevan hyvin sisäkkäisiä. Ylpeyttä käsittelevän luvun ja toisaalta koko Niebuhrin ajattelun struktuurin valossa voi sanoa, että hengellinen ylpeys on ylpeyden muodoista lähimpänä henkeä, kun vallanylpeys on lähimpänä luontoa. Niebuhrin ajattelussa henkeen liittyvä puoli ihmisen toiminnassa on tietoisempaa ja merkitsee mahdollisuutta suurempiin saavutuksiin, tai vastaavasti suurempiin synteihin, kuin luontoon liittyvä puoli.<sup>163</sup>

Käsitellessään hengellisen ylpeyden muotoja Niebuhr täsmentää käsityksiään ihmisen uskonnollisuudesta. Toisinaan hän käyttää sanoja uskonnollinen (*religious*) ja hengellinen (*spiritual*) vaihtokäsitteinä. Tällöin hän tarkoittaa niillä ihmisen suhdetta transsendenssiin, ikuisuuteen tai Jumalaan. Muulloin hän viittaa sanoilla uskonto (*religion*) ja uskonnollinen empiirisiin uskontoihin, erityisesti kristinuskoon, ja uskonnolliseen käyttäytymiseen. Toistuva käsitteellinen epämääräisyys on kuitenkin yleinen piirre Niebuhrin ajattelussa.

Niebuhr pitää uskontoa ihmisen hengellisen suuruuden väistämättömänä hedelmänä. Siksi on harhaa kuvitella uskonnon

---

235, 241-242. Niebuhr puhuu syyllisyydestä usein myös tunteena. BT 28, 160, 165-166. HN 100, 253.

<sup>162</sup> HN 213. ”Ja sitten himo tulee raskaaksi ja synnyttää synnin, ja kun synti on kasvanut täyteen mittaan, se synnyttää kuoleman.” (Jaak. 1:15).

<sup>163</sup> HN 213-216.

eliminoimisen vapauttavan uskonnollisesta ylpeydestä tai uskonnollisesta suvaitsemattomuudesta. Ne ovat lopullinen ilmaus ihmisen syntisyydestä. Hengellinen ylpeys ei edellytä eksplisiittistä uskonnollisuutta. Stalinin ehdottomat vaatimukset ja Ranskan vallankumouksellisen uskonnollisessa kiihkossaan tekemät julmuudet saattoivat olla hengellistä ylpeyttä.<sup>164</sup>

Uskonto ei ole luonnostaan ihmisen hyveellistä Jumalan etsintää, kuten Niebuhrin mukaan yleisesti luullaan. Se on vain ihmisen itserakkauden ja Jumalan välinen lopullinen taistelukenttä. Tässä taistelussa pyhimmätkin käytännöt voivat olla ihmisen ylpeyden välineitä. Ihminen voi yhtäältä pitää Kristusta tuomarinaan, ja seuraavassa hetkessä pyrkiä osoittamaan, että hänen vanhurskautensa on lähempänä Kristuksen standardeja ja vanhurskautta kuin vihollisen.<sup>165</sup>

Hengellinen ylpeys on edellisten ylpeyden muotojen tavoin ihmisten välisiin suhteisiin liittyviä väärinkäytöksiä ja samanaikaisesti ihmisen jumalasuhteeseen kuuluvaa ylpeyttä. Niebuhr jättää nämä puolet usein erittelemättä ja mainitsematta. Hän katsoo molempien aspektien sisältyvän automaattisesti ylpeyteen.<sup>166</sup>

Niebuhr kertoo esimerkkejä ongelmallisesta uskonnollisuudesta. Hengellinen luokkaherruus (*class domination*) on luokkaherruuden pahin muoto. Esimerkkinä tästä hän mainitsee Intian kastilaitoksen. Suvaitsemattomuuden pahin muoto on uskonnollinen suvaitsemattomuus. Itsekorotuksen (*self-assertion*) pahin muoto on uskonnollinen itsekorotus. Jos kristityn katumus johtaa siihen, että hän alkaa pitää itseään vanhurskaampana kuin muut, hän syyllistyy itsevanhurskauttamisen syntiin.<sup>167</sup>

Niebuhrin tinkimätön analyysi uskonnon väärinkäytön paljastamiseksi huipentuu näkemykseen, että oppi yleisestä pappeudesta muuttuu herkästi ihmisen ylpeyden ja itsejumalallistamisen välineeksi. Protestantti ei usko pappiin välittäjänä Jumalan ja ihmisen välillä. Niinpä hän pitää itseään pappina ja profeettana. Niebuhrin mukaan tämä on hyvin vaarallista teeskentelyä. Hän perustelee tätä sillä, että hänen mukaansa yleisen pappeuden tuottamia historiallisia seurauksia ovat hedelmätön ortodoksia,

---

<sup>164</sup> HN 215-216.

<sup>165</sup> HN 213. Niebuhrin tapa käyttää sanaa uskonto tässä esimerkissä edustaa hänelle tyypillistä käsitteellistä epätarkkuutta.

<sup>166</sup> HN 213-216.

<sup>167</sup> HN 213-216.

puritanistinen omavanhurskaus tai näkemys, jossa kapitalismi nähdään erityisenä Jumalan siunaamana kulttuurina.<sup>168</sup>

#### 4.2.2. Aistillisuus vapauden kieltämisenä

Niebuhr määrittelee synnin *Nature and Destiny of Man* -teoksessa ensisijaisesti ylpeydeksi ja aistillisuudeksi. Syntiparina ne nousevat hänen käsityksestään ihmisestä vapaana ja rajallisena. Levottomuudessaan ihminen voi yrittää ratkaista kaksinaisen asemansa kieltämällä rajallisuutena. Tällöin hän lankeaa ylpeyteen. Toisaalta hän voi yrittää ratkaista kaksinaisen asemansa ongelman kieltämällä vapautensa. Tällöin hän lankeaa aistillisuuteen. Niebuhr puhuu levottomuuden hedelmöitymisestä, jolloin se tuottaa sekä ylpeyttä että aistillisuutta. Kieltäessään aistillisuudessa vapautensa ihminen pakenee vapauden rajoittamattomia mahdollisuuksia ja vapaan tahdon vaaroja ja vastuita. Sen sijaan hän vaipuu muuttuvaan hyvään.<sup>169</sup>

Tämä muuttuvaan hyvään vaipuminen on Niebuhrin mukaan synnin seuraus. Ihmisen synty on aina ensin ylpeyttä ja itserakkautta. Augustinukseen vedoten Niebuhr on sitä mieltä, että aistillisuus ei ole vain myöhempi synty, vaan se on myös rangaistus perustavammasta itserakkauden synnistä. Tällöin Jumala ei kuitenkaan pakota ihmistä tekemään syntiä. Hän vain hylkää ne, jotka sen ansaitsevat. Niebuhr liittyy Tuomaaseen ja Lutheriin, jotka hänen mukaansa myös katsovat aistillisuuden olevan johdos perustavammasta itserakkauden synnistä.<sup>170</sup>

Niebuhrin mukaan Lutherille ja Tuomaalle synty on oleellisesti himoa (*lust*) eli *concupiscentia* tai *cupiditas*. Tällöin he tarkoittavat himolla kaikkea syntiä. Kapeammassa, syntisen mielihyvän merkityksessä he pitävät sitä seurauksena ihmisen kääntymisestä Jumalasta, tottelemattomuudesta ja ylpeydestä. Niebuhr kuvailee Lutherin näkemystä: "Himo on seuraus ihmisen

<sup>168</sup> BT 123-124. HN 63, 215-216.

<sup>169</sup> HN 198. Hofmann kutsuu ylpeyttä ja aistillisuutta synnin hedelmiksi. Hofmann 1964, 183.

<sup>170</sup> HN 242, 246-247, 252-253. Niebuhr samaistaa aistillisuudesta puhuessaan ylpeyden, itserakkauden ja itsekkyyden. Näin päättelee myös Plaskow. 1980, 60. Pöhlmannin mukaan synty on Augustinukselle hyvän puuttuminen (*privatio boni*), ylimielisyys (*superbia*), itserakkaus (*amor sui*) ja konkupisenssi (*concupiscentia*), joka Augustinuksella tarkoittaa seksuaalista libidoa. Pöhlmann 1974, 129. Pihkalan mukaan synty on Augustinukselle ylpeyttä (*superbia*), itsekästä käpertymistä omaan itseen (*incurvatus se*), itserakkautta (*amor sui*) ja pahaa himoa (*concupiscentia*). Pihkalan mukaan konkupisenssi ei rajoitu Augustinuksella seksuaalisuuden alueelle, vaan se on laajemmin ihmisen halua saada hyvää itselleen Jumalan ulkopuolelta luodusta maailmasta. Pihkala 1992, 147. Kaikille näille Augustinuksen kuville synnistä löytyy vastineita Niebuhrin syntikäsitteistä.

kääntymisestä pois Jumalasta, mistä seuraa hänen sydämensä rappio ja tahdon paha halu. Tähän pahaan haluun kuuluu sekä itserakkaus että aistillisuus.”<sup>171</sup>

Niebuhr torjuu näkemykset, jotka pitävät ruumiillista himoa, seksiä tai jopa sukupuolisuutta itsessään syntinä tai synnin seurauksena. Hän myös kritisoi hellenistiseksi kutsumaansa kristinuskon puolta, joka erehtyy pitämään aistillisuutta perussyntinä. Hän korostaa, että Augustinuksen mukaan synnin ei koskaan voi katsoa johtuvan lihasta eli ruumiillisuudesta, sillä se on hyvä. Kyse on siitä, että ihminen jättää Luojan ja elää luodun hyvän mukaisesti.<sup>172</sup>

Aistillisuus nousee levottomuudesta. Korostaessaan tätä Niebuhr pitäytyy omaan ihmiskäsitykseensä kuuluvaan kahtalaisuuteen henki-luonto, vapaa-rajallinen. Levottomuudessaan ihminen voi taipua kieltämään joko vapautensa tai rajallisuutensa. Samanaikaisesti aistillisuus on kuitenkin myös perustavamman itserakkauden synnin seuraus. Tätä korostaessaan Niebuhr katsoo liittyvänsä Augustinukseen, Tuomaaseen ja Lutheriin. Näiden kahden aistillisuuden puolen välillä on jännite, jota Niebuhr siitä tietoisena pyrkii ratkaisemaan. Hänen ratkaisunsa on, että hän painottaa molempia puolia. Tämän hän tekee sisällyttämällä itserakkauden ja itsekyyden osaksi aistillisuutta.<sup>173</sup>

Niebuhr pitää epäonnistuneina kristillisen teologian yrityksiä kuvata itsekyyden ja aistillisuuden suhdetta. Selitykset ovat epämääräisiä ja keskenään ristiriitaisia. Ristiriita on Niebuhrin mukaan siinä, että toisaalta sanotaan ihmisen menettäneen ruumiinsa impulssien hallinnan, toisaalta tätä kohtuutonta impulssien tyydyttämistä pidetään itserakkauden pidemmälle menevänä muotona. Niebuhr sanoo kaipaavansa psykologisesti vakuuttavampaa kuvausta.<sup>174</sup>

Niebuhr jakaa aistillisuuskäsityksensä kahteen vaiheeseen. Jälkimmäinen vaihe jakautuu vielä kahteen kohtaan. Ensimmäinen vaihe, joka on itserakkaus, perustuu levottomuuteen. Näin vahvistuu käsitys siitä, että Niebuhrin mukaan ihminen lankeaa levottomuudessaan aina ylpeyteen ja

---

<sup>171</sup> HN 247.

<sup>172</sup> HN 242-246.

<sup>173</sup> Plaskow epäilee, että Niebuhr operoi kahdella eri aistillisuuden määritelmällä. Ensimmäisen mukaan kyse on vapauden kieltämisestä ja itsen kadottamisesta maailmaan, toisen mukaan samastumisesta itsen impulsseihin ja haluihin. Plaskow katsoo, että jälkimmäisessä määritelmässä aistillisuus kapenee niin, että Niebuhrin käsitys ihmisluonnosta ei pääse oikeuksiinsa hänen käsityksessään synnistä. Plaskow 1980, 60-63, 66.

<sup>174</sup> HN 247-248.

itsekkyyteen. Niebuhr erottaa kuitenkin aistillisuuden itserakkauden tai itsekkyyden muusta itserakkaudesta. Hän kuvaa sitä itserakkauden synnin laajennukseksi tai itserakkauden toiseksi ja lopulliseksi muodoksi. Sen tarkoituksena voi olla oman voiman näyttäminen ja arvon lisääminen. Se perustuu levottomuuteen kuuluviin alemmuuden ja turvattomuuden tunteisiin, joita se kohtuuttomasti kompensoi. Aistillisuuteen kuuluu kuitenkin, että ihminen päätyy toteamaan tämän itsen palvonnan turhaksi ja riittämättömäksi. Itse huomaa olevansa riittämätön olemassaolon keskus. Ihmisessä syntyy sisäinen jännite, jolla Niebuhr tarkoittaa huonoa omaatuntoa ja syyllisyyttä.<sup>175</sup>

Siksi aistillisuus on aina myös yritystä paeta itseä tai synnin aiheuttamaa sekasortoa. Tässä paossa on kaksi osaa. Ensiksikin ihminen pyrkii pakenemaan itsen vankilaa, sisäistä jännitettä ja itserakkautta etsimällä muun jumalan toisesta ihmisestä tai luonnosta. Ihminen voi esimerkiksi seksuaalisessa intohimossa jumaloida toista ihmistä. Itse voi toisaalta etsiä jumalaa luonnon voimista, prosesseista tai impulsseista, jotka se kuvittelee hallitsevansa. Aistillisuuteen langennut ihminen toteaa kuitenkin tämänkin idolatrian turhaksi ja riittämättömäksi.<sup>176</sup>

Tämän vuoksi seuraa kolmas, vielä pidemmälle menevä aistillisuuden aste. Ihminen pakenee synnin aiheuttamaa sekasortoa tyhjyyteen ja tiedostamattomuuteen. Esimerkiksi seksuaalinen intohimo tai alkoholi voivat tässä mielessä lievittää elämän jännitteitä. Tämä lievike ei enää liity itseen tai toiseen. Se ei ole pakoa toisen jumalan luo, vaan alitajuiseen olemiseen. Intohimo, joka mahdollistaa tämän paon, on ensisijaisesti synnin ja toissijaisesti synnistä johtuvan huonon omantunnon seuraus.<sup>177</sup>

Niebuhr selittää aistillisuutta kokoavasti: ”Aistillisuus on aina: (1) itserakkauden laajennus siihen pisteeseen, jossa se kumoaa omat päämääränsä; (2) yritys paeta itsen vankilaa löytämällä jumala prosessissa tai persoonassa itsen ulkopuolella; ja (3) lopulta yritys paeta synnin luomaa sekasortoa jonkin muotoiseen alitajuiseen olemiseen.”<sup>178</sup>

Niebuhrin mukaan kristillinen tulkinta synnistä avaa syvällisiä näkökulmia seksiin. Seksi on kaikkien muiden fysiologisten impulssien tavoin alisteinen ja yhteydessä ihmisen hengen vapauden kanssa. Sen voima kohoaa

<sup>175</sup> HN 249-250, 252, 254-255,

<sup>176</sup> HN 249-255.

<sup>177</sup> HN 252, 254-255.

<sup>178</sup> HN 255.

ihmisen hengen huipulle saakka. Siksi seksuaalisen unionin kliimaksi on sekä luovuuden että syntisyyden kliimaksi. Kun synti on edellytetty, eli ihmisen itserakkaus on häirinnyt luonnon alkuperäistä harmoniaa, seksin vietit ovat erityisen tehokkaita välineitä itsen tehostamiseen ja pakoon itsestä.<sup>179</sup>

Seksin toteuttamiseen liittyvä universaali häpeä todistaa, että seksi on keskeistä syntisen ihmisen spiritualiteetille. Lankeemuskertomuksessa ihminen tulee yhtäkkiä tietoiseksi seksuaalisuudestaan. Syyllisyys tulee kuitenkin vasta lankeemuksen jälkeen. Synti kuvataan ensisijaisesti tottelemattomuudeksi Jumalaa kohtaan. Niebuhr torjuu näkemyksen, joka pitää tätä syyllisyyttä epänormaalina, ei-välttämättömänä, ja katsoo sen johtuvan kulttuurisesta tukahduttamisesta. Synti liittyy väistämättä seksiin. Menetettyään elämänsä tosi keskuksen Jumalassa, ihminen lankeaa aistillisuuteen, jonka elävin ilmaus seksi on.<sup>180</sup>

Niebuhrin syntikäsityksen tarkastelu on paljastanut, että synti on hänelle aina ensin ylpeyttä ja itsekkyyttä. Se tarkoittaa vapauden väärinkäyttöä ja ihmisen yritystä ylittää Jumalan hänen olemassaololleen asettamat rajat. Tämä rajojen ylittäminen on epäuskoa, epäluottamusta, tottelemattomuutta, kapinaa ja itsejumalallistamista. Jos ihminen uskoisi Jumalaan, hän ei syyllistyisi itsekkyyteen. Itsekkyyks voi johtaa ihmisen aistillisuuteen, jossa levoton ihminen jumaloi itseään, palvoo toista ihmistä tai muuta luotua hyvää sekä pakenee lopulta tiedostamattomuuteen.

## 5. Syntikäsitys yhteiskunta-analyysin välineenä

### 5.1. Yksilö ja yhteisö synnin subjekteina

Niebuhr kiinnittää tuotannossaan paljon huomiota ihmisen ryhmäkäyttäytymisen erityispiirteisiin ja ongelmallisuuteen. Näissä yhteyksissä hän pohtii useaan otteeseen, kuinka reaalisesti ihmisryhmä voi olla olemassa itsenäisenä oliona. *Human Nature* -kirjassa hän ilmaisee kantanaan, että ankarasti ottaen vain yksilöt ovat moraalisia toimijoita. Tällöin hän kuvailee ryhmäylpeyttä (*group pride*), jota hän pitää yksilöiden ylpeyden yhtenä puolena. Muutamissa myöhemmissä kirjoissaan Niebuhr kehittää

---

<sup>179</sup> HN 250-251.

<sup>180</sup> HN 253-254.

näkemystään ihmisyyhteisöistä hieman pidemmälle. Tällöin yhteisöt rinnastuvat vielä selkeämmin yksilöihin moraalisin toimijoina ja synnin subjekteina.<sup>181</sup>

Samoin kuin käsitellessään ihmistä yleensä myös ihmisyyhteisöä kuvatessaan Niebuhr tekee jaottelun henkeen ja luontoon. Ihmisyyhteisöillä on luonnollinen puoli, johon kuuluvat kieli, rotu, asuinalue ja eloonjäämisvietti. Yksinkertaisin, alkeellisin ja pysyvin yhteisö on perhe. Niebuhrin mukaan perhe perustuu luontoon eli heteroseksuaalisuuteen. Se suo puitteet seksuaaliselle kumppanuudelle ja vanhemmuudelle. Perhe on erityisen merkittävä siksi, että se on laajempien yhteisöjen perusta. Ihmisyyhteisöillä on myös hengellinen luonne. Siksi niiden taistelussa olemassaolostaan ei ole kyse vain eloonjäämisvietistä, vaan myös vallanhalusta, ylpeydestä, egoismista, tekopyhyydestä ja itsejumalallistamisesta, jossa ryhmä pitää itseään olemassaolon lähteenä ja päämääränä.<sup>182</sup>

Niebuhr puhuu kollektiivisesta itsestä (*self*), jolla on järki (*reason*). Tällä itsellä voi olla kehittymättömiä tahdon elimiä, kuten valtiolla hallitus. Yhteisöillä on kyky olla itsensä ulkopuolella, tarkkailla ja arvioida käytöstään, vaikka niillä ei olekaan yhtä selkeää itsetranssendenssin elintä. Ryhmän itsetranssendenssin ja itsekritiikin elimet ovat hyvin epävakaita ja lyhytaikaisia verrattuna niiden tahdon elimiin. Esimerkiksi valtion itsetranssendenssin instrumenttina Niebuhr pitää profeetallista vähemmistöä. Tämän vähemmistön vaihtuvuus ja epävakaus johtaa herkästi virheelliseen johtopäätökseen, että kansakunnan moraalittomuutta pidetään amoraalisuutena. Niebuhr myöntää tehneensä itekin tämän johtopäätöksen varhaiskauden kirjassaan *Moral Man and Immoral Society* (1932).<sup>183</sup>

Korostaessaan ihmisryhmien luonnon ylittävää luonnetta, Niebuhr kuvailee niiden suhdetta historiaan. Hän määrittelee yhteisön (*community*) sellaiseksi yksilöiden yhteenliittymäksi, joka on kasvanut yhteen historian voimien kautta. Persoonien tavoin ihmisyyhteisöt ovat historiallisia entiteettejä, jotka ovat reagoineet tiettyihin historiallisiin tapahtumiin. Niin ihmisyyhteisöjä kuin yksilöitäkin määrittävät siten dramaattiset historialliset kaavat (*pattern*). Näiden kaavojen yhtenäisyys voi kehittyä niin pitkälle, että Niebuhr kuvaa niiden olevan lähellä luonnollista välttämättömyyttä tai ontologista kohtaloa. Esimerkkinä Niebuhr mainitsee Israelin valtion, joka eli

<sup>181</sup> HN 221.

<sup>182</sup> HN 224. FH 218. SDH 34.

<sup>183</sup> HN 223-224. IAH 82-83.

kauan ilman fyysistä kotia. Yhteisöt voivat siis jäljittää historiansa kulkua. Niillä voi olla tarkoitus, joka antaa niille tunteen identiteetistä ajan virrassa. Ne käyvät myös sisäistä keskustelua siitä, mitä ne ovat tai mitä niiden pitäisi olla.<sup>184</sup>

Niebuhrin mukaan yksilöllä on yhteisöön kaksisuuntainen vertikaalinen suhde. Katsoessaan yhteisöönsä ylöspäin yksilö pitää sitä elämänsä täyttymyksenä ja olemassaolonsa ylläpitäjänä. Yhteisö täyttää yksilön fyysiset ja moraaliset tarpeet. Siksi yhteisö on Niebuhrin mukaan yksilölle välttämättömyys. Yksilö voi toteuttaa itseään ja täyttää elämänsä vain läheisessä ja orgaanisessa suhteessa toisiin ihmisiin. Niebuhr siteeraa Hegeliä, jonka mukaan yhteisö on moraalisesti yksilön ”konkreettinen universaalisuus”.<sup>185</sup>

Yksilö katsoo yhteisöön myös alaspäin. Tästä näkökulmasta Hegel oli Niebuhrin mukaan tuskin tietoinen. Yksilö katsoo alas yhteisöön, koska yhteisö on sidotumpi luontoon kuin hän. Yksilö on yhteisöä suurempi, koska hän on tietoinen ikuisen ulottuvuudesta olemassaolonsa tuolla puolen. Yhteisön tietämättömyys ikuisesta johtaa sen takertumaan epätoivoisesti omaan elämäänsä ja uhraamaan arvokkuutensa olemassaolonsa turvaamiseksi.<sup>186</sup>

Katsoessaan alas yhteisöön yksilö näkee eron oman ja yhteisön alhaisemman moraalinormin välillä. Jos yksilö sitoutuu ehdottomasti kollektiiviseen itseän, hän alentaa itsensä ja menettää vapautensa. Koska ryhmät muodostuvat auktoriteeteiksi, jotka asettavat yksilöille vaatimuksia, ihmisillä on taipumus alistua ryhmien vaatimuksiin silloinkin, kun nämä vaatimukset eivät vastaa heidän omaa moraaliaan. Kehitys maailmassa perustuu Niebuhrin mukaan paljolti siihen, että yksilöiden moraaali kohottaa yhteisön eettistä normia.<sup>187</sup>

Yksilöllisen ja kollektiivisen elämän välillä on Niebuhrin mukaan yhteistä se, että molemmilla on sama ihmisen olemassaolon luonteeseen kuuluva kontingenttiuden ja turvattomuuden tunne. Yksilöt ja kollektiivit, esimerkiksi kansat ja imperiumit, pyrkivät molemmat samalla

<sup>184</sup> IAH 82-83. SDH 39-40.

<sup>185</sup> HD 253. CLCD 4. SDH 35. Yksilö kokee Niebuhrin mukaan suhteensa yhteisöönsä horisontaalisesti silloin, kun hänen yhteisönsä ajautuu ristiriitaan toisten yhteisöjen kanssa. SDH 38.

<sup>186</sup> SDH 35-36.

<sup>187</sup> HN 221, 223. SDH 35-36, 63.



ylpeydellä ja vallanhimolla kätkemään tai voittamaan tuon turvattomuuden ja kuolevaisuuden omin voimin. Tämä on jumalallisen teeskentelyä, joka Niebuhrin mukaan jouduttaa kohtaloa, jota ne yrittävät välttää. Kollektiivien idolatriset väitteet itsestään kuulostavat kuitenkin vakuuttavammilta kuin yksilöiden, koska niiden saavutukset ja voima ovat suurempia ja ne saattavat olla pitkäikäisempiä. Kollektiivista itseä on vaikea mahduttaa mihinkään muuhun pätevään systeemiin tai identiteettiin kuin sen omaan intressiin. Siksi ihmiset väittävät kollektiivisessa elämässään edustavansa itseään laajempia arvoja, intressejä tai saavutusten absoluuttisuutta enemmän kuin yksilöllisessä elämässään.<sup>188</sup>

Niebuhr rinnastaa kollektiivisen ylpeyden hengelliseen ylpeyteen siinä mielessä, että hän pitää sitä ihmisen viimeisenä ja pateettisimpana yrityksenä kieltää olemassaolonsa määrätty ja kontingentti luonne. Siinä on hänen mukaansa ihmisen synnin varsinainen olemus. Kollektiivinen ylpeys kaikilla tasoilla perheylpeydestä kansalliseen ylpeyteen johtaa yksilöiden ylpeyttä todennäköisemmin epäoikeudenmukaisuuteen ja konfliktiin. Se myös aiheuttaa eniten syyllisyyttä, eli objektiivista ja historiallista pahaa. Yhteisöt ovat yksilöitä röyhkeämpiä, tekopyhempiä, itsekeskeisempiä ja säälimättömyyempiä.<sup>189</sup>

Niebuhr on halki tuotantonsa selvästi sitä mieltä, että yhteisöt ovat moraalittomampia kuin yksilöt. Edellä on jo tullut viitteitä siitä, että tämä johtuu Niebuhrin mukaan toisaalta yhteisön suuruudesta ja saavutuksista, toisaalta sen kehittymättömyydestä. Yhteisö kykenee mahdollisen pitkäikäisyytensä ja suuruutensa vuoksi yksilöä suurempiin saavutuksiin, joten sen itsejumalallistaminen ja ylpeät väitteet itsestään kuulostavat vakuuttavammilta. Tämä saattaa houkutella yksilön uskomaan yhteisön väitteisiin ja liittymään siihen. Täten yhteisö tarjoaa yksilölle mahdollisuuden itsetehostukseen. Yhteisön itsetranssendenssin kehittymättömyys ja siihen liittyvä läheisyys luontoon johtavat puolestaan siihen, että näin tehdessään yksilö menettää vapautensa ja taantuu moraalisesti. Näin yhteisö tarjoaa yksilölle mahdollisuuden kadottaa itsensä suurempaan kokonaisuuteen.<sup>190</sup>

<sup>188</sup> HN 224. FH 218. SDH 63, 67.

<sup>189</sup> HN 221-222, 226. Erityisesti varhaisemmassa kirjassaan *Moral Man and Immoral Society* Niebuhr ilmaisee korostuneen pessimisminsä ryhmien moraliin.

<sup>190</sup> HN 225. SDH 63. Yksi piirre, joka voi olla yhteydessä Niebuhrin ryhmiä kohtaan tuntemaan pessimismiin, on että Niebuhrin teologia armosta koskee yksilöiden elämää, mutta

Niebuhrin näkemys ryhmien alhaisesta moraalista on oikeastaan osittain ristiriidassa hänen syntikäsityksensä kanssa. Niebuhrin käsityksen mukaan mahdollisuus pahempiin synteihin kasvaa samalla kun siirrytään enemmän hengen alueelle. Koska ryhmät ovat lähellä luontoa, Niebuhrin pitäisi johdonmukaisuuden nimissä korostaa pikemminkin ryhmien amoraalisuutta ja asyntisyyttä. Koska Niebuhr kuitenkin esittää, että nimenomaan ryhmien synnissä on ihmisen synnin olemus, on tällä tiettyjä seurauksia. Synnin sosiaalinen ja yhteiskunnallinen luonne korostuu. Samalla kuitenkin vähenevät Niebuhrin itsetranssendenssia korostavan antropologian sovellettavuus yhteisöihin ja Niebuhrin syntikäsityksen yhtenäisyys. Vakavin teologinen kysymys liittyy siihen, onko synty mahdollista ilman suhdetta Jumalaan.<sup>191</sup>

Kristinuskon korvaamattomuus yhteiskuntaelämälle näkyy Niebuhrin mukaan siinä, että yhteisöihin liittyvä syntisyys paljastuu vain kristinuskon kautta. Niebuhr havainnollistaa tätä vertaamalla Vanhan testamentin profeettojen ja toisaalta Platonin ja Aristoteleen kykyä tarkastella oman kansansa saavutuksia. Korvaamattoman tärkeäksi muodostuu transsendentti tuomari ja auktoriteetti, josta käsin voimme tarkastella yhteisöjen elämää. Jumalan ääni ihmisen ylpeyden ja saavutusten tuolta puolen voidaan uskossa kuulla vain ilmoitususkonnon kautta.<sup>192</sup>

Vanhan testamentin profeetat torjuivat Niebuhrin mukaan kansansa naiivin luottamuksen erityissuhteeseen Jumalan kanssa. He tuomitsivat kansallisen itsejumalallistamisen, jonka mukaan Jumala ja Israel ovat yksi ja joka pitää Jumalaa vain Israelin omaisuutena. Tuomio koski myös muita kansoja. Platonilla ja Aristoteleellä ei sen sijaan ollut käytössään perspektiiviä, josta käsin arvostella Kreikan kaupunkivaltioiden kontingentteja saavutuksia ja luonnetta. He samaistivat moraalin ja politiikan, joten tältä osin

---

tuskin ollenkaan yhteisöjä. Niebuhrin armokäsityksestä HD 102-130, yhteisöihin liittyen FH 221-230.

<sup>191</sup> James Hoopes esittää kiinnostavan näkemyksen, että Niebuhrin pessimismi ryhmää ja yhteiskuntaa kohtaan perustui osittain hänen William Jamesilta omaksumaansa epäloogiseen individualismiin. Hoopesin mukaan Jamesin ajattelussa ihmisyyhteisö tai yhteiskunta koostui atomistisesti joukosta yksilöitä. James oli nominalisti, jonka mukaan ihmisten ryhmä ei ollut reaalinen itsessään. Niinpä Jamesin individualismin pohjalta ei Hoopesin mukaan ollut mahdollista rakentaa toimivaa sosiaalista ajattelua tai yhteiskuntafilosofiaa. Hoopes 1998, 2-3, 6-8, 27, 126.

<sup>192</sup> HN 227-228.

heidän ajattelussaan oli Niebuhrin mukaan kyse vain rationalisoidusta heimouskonnosta.<sup>193</sup>

## **5.2. Kehityksen idea liberalismien edellytyksenä**

Niebuhrin ajattelun ymmärtäminen edellyttää perehtymistä hänen liberalismikritiikkiinsä. Tämän tutkielman kannalta on kiinnostavaa, että sekä Niebuhrin kritiikki liberalismia kohtaan että hänen oma rakentava vaihtoehtosna sille ovat sidoksissa hänen syntikäsitykseensä. Niebuhrin mukaan liberalismien keskeinen opinkohta on joko usko ihmisen hyvyteen tai usko ihmisen kykyyn kehittyä hyväksi. Tämä kriteeri on niin laaja, että Niebuhr katsoo hyvin monien näkemysten perustuvan liberaaliin dogmaan. Kritiikin pääkohde on Niebuhrin liberalistisena pitämä amerikkalainen yhteiskunta ja kulttuuri. Niebuhr katsoo myös aikansa liberaaliprotestantismin olevan tällaisen optimismien läpäisemä.<sup>194</sup>

Kuten aiemmin on tullut esille, liberalismikritiikki on yksi niistä kohdista Niebuhrin ajattelussa, joiden kautta paljastuu selkeimmin Niebuhrin elämän yhteys hänen syntiä koskevaan teologiaansa. Niebuhr on luonut käsityksensä synnistä pitäen kriittisenä silmämääränään aikansa amerikkalaista, liberaaliksi kutsumaansa yhteiskuntaa ja siinä vallitsevaa ihmiskäsitystä.

Niebuhrin käsitys liberalismista perustuu näkemykseen, jonka mukaan modernin antropologian ongelma on sen optimismin pahan ongelman käsittelyssä. Kyse on optimismista, jota Niebuhr pitää lähes identtisenä ihmisen itseriittävyuden kanssa. Modernia kulttuuria yhdistää yksimielinen ihmisen syntisyyden torjunta. On huomion arvoista, että tämä torjunta on Niebuhrin mukaan samalla tehnyt kristillisen evankeliumin irrelevantiksi modernille ihmiselle. Sen seuraus on optimistinen historianfilosofia, joka on ilmaistu kehityksen ideassa.<sup>195</sup>

<sup>193</sup> HN 227-228.

<sup>194</sup> IAH 19. Useiden tutkijoiden mielestä Niebuhrin käsitys ei tee oikeutta liberaalille kristillisyydelle. Niebuhrin liberaaliprotestantismin ja liberalismien kritiikin harhaan osumisesta mm. McGrath 1986, 117 ja Daniel D. Williams (Kegley (ed.) 1984, 270-289) ja Fox 1984, 237 ja Song 1997, 51, 71-76. Songin mukaan Niebuhr sitoutui niin voimakkaasti liberalismikritiikkiinsä, että jollei hänen arvionsa siitä olisi pitänyt paikkaansa, hänen kristinuskon puolustuksensa, joka oli hänen keskeinen päämääränsä, olisi romahtanut. Song 1997, 74-75. Hauerwasin mukaan Niebuhr oli synnin korostamisestaan huolimatta itse liberalisti loppuun saakka. Hauerwas 2002, 97-105.

<sup>195</sup> BT 115. HN 24-25. "The idea of progress is the underlying presupposition of what may be broadly defined as 'liberal' culture." HD 248.

Kehityksen idealla Niebuhr tarkoittaa näkemystä, jonka mukaan historia on itsensä lunastava prosessi. Tämä näkemys on Niebuhrin mukaan mahdollinen vain kristillisen kulttuurin pohjalta. Se on sekularisoitu versio raamatullisesta eskatologiasta, johon kuuluu näkemys tuomiosta ja täyttymyksestä. Kun eliminoidaan kristillinen näkemys tuomiosta ja ihmisen mahdollisuudesta pahaan, avautuu tie yksinkertaistetuille näkemyksille historiasta. Näissä näkemyksissä historia suhteutetaan mahdollisimman läheisesti biologiseen prosessiin. Tällöin ei voida tehdä oikeutta ihmisen vapaudelle, ja mahdollisuudelle käyttää sitä väärin. Syntyy näkemys, jossa historia on oma täyttymyksensä.<sup>196</sup>

Niebuhr tarjoaa tilalle oman käsityksensä kristillisestä eskatologiasta. Se vastaa kysymykseen historian täyttymyksestä. Siinä hän liittää käsityksensä ihmisen yksilöllisestä elämästä historia-puheeseen. Ihmisellä ei ole voimaa ja viisautta voittaa olemassaoloonsa kuuluvaa kaksinaisuutta vapaana ja rajallisena. Kristillisessä eskatologiassa tämä ilmaistaan sanomalla, että vain Jumala voi saada aikaan täyttymyksen ja voittaa historian epätäydellisyyden ja turmeltuneisuuden. Turmeltuneisuus tulee historiaan juuri siksi, että ihminen yrittää jatkuvasti ja ennen aikaisesti ratkaista tämän ongelman, joka ei ole hänen ratkaistavissaan.<sup>197</sup>

Niebuhr soveltaa historiaan käsitystään ihmisen transsendenssista yli luonnon. Historia on enemmän kuin luonnon välttämättömyyttä. Historia ei voi itse ratkaista historian salaisuutta, koska osan tarkoituksesta transsendoi ajan. Historia on tulkittava ikuisen näkökulmasta, sillä historian lähde ja loppu ovat historian ulkopuolella. Kehityksen ideaan liittyvän filosofian taustalla on Niebuhrin mukaan aina immanentin logoksen periaate, joka ei transsendoi historiaa ikuisena formana. Historiassa itsessään nähdään olevan voimia, jotka saattavat sen kaaoksen

<sup>196</sup> HN 25-26. HD 159-160. CLCD 131-132. Stonen mukaan Niebuhrin vapauskäsitukseen perustuva kristillinen realismi on poliittisesti sovellettavissa vain Pohjois-Amerikan tilanteeseen. Stone 1988, 74-75, 120, 122.

<sup>197</sup> HD 4, 297, 299. FH 233. Niebuhrin mukaan kristilliset eskatologiset symbolit ilmaisevat historian ja ihmiselämän kahtalaista luonnetta. Symboli viimeisestä tuomiosta ei ilmaise vain hyvän ja pahan erottelua ja synnin tuomitsemista, vaan myös loppuun saakka jatkuvaa historian kaksinaisuutta; vapautta ja rajallisuutta. HD 302-303. FH 237. Antikristus on ilmaus siitä, että kaikilla ihmisen saavutusten uusilla tasoilla on pahuuden vaara ja totuuden ja hyveen turmeltuneisuutta ja vajavuutta. HD 161. HD 327. Paruusia on ilmaus uskosta Jumalan ja rakkauden voittoon, vaikka historiassa rakkaus voi synnin vuoksi toteutua vain rajallisesti. HD 300. Ylösnousemussymboli ilmaisee, että ihmisen rajallisuuden ja vapauden ongelmaa ei voi ratkaista ihmisvoimin, vaan vain Jumalan toimesta. HD 305. FH 237. Ruumiin ylösnousemus ilmaisee, että ikuisuus sulkee sisäänsä myös ihmisen rajallisuuden, eikä kumoa sitä. HD 307.

vähitellen järjestykseen. Historian oikea tulkinta edellyttää siksi evankeliumin, joka yksin voi tunkeutua kehitysilluusion läpi ja pelastaa ihmiset idolatrisesta luottamuksesta historiaan lunastajana.<sup>198</sup>

Vaikka Niebuhrin päähuomio kohdistuu kehityksen idean optimismiin, varoittaa hän myös vastakkaisesta pessimismin vaarasta. Vaikkei ihminen voi nousta historiallisen olemassaolon mahdollisuuksien yläpuolelle, korostaa Niebuhr ihmisen mahdollisuuksia ja velvollisuutta tavoitella rajallista täyttymystä historiassa. Niebuhr varoittaa kristillisestä eskatologiasta, joka katsoo vain tuonpuoleiseen täyttymykseen. Tällöin tuhoutuu raamatulliseen uskontoon kuuluva historiallisen ja transhistoriallisen välinen luova jännite. Johdonmukainen raamatullinen usko tuottaa aitoa elämän uudistusta historiassa sekä ihmisyksilöille että yhteisöille. Tämä on mahdollista, kun nöyryydessä ja rakkaudessa ollaan tietoisia ihmisen rajoista. Yksilöiden ja kollektiivien täydellisyydelle tai totuudelle ei ole mitään muuta rajaa kuin se, että kaikkien saavutusten uusilla tasoilla on totuuden ja hyveen turmeltuneisuutta ja vajavuutta.<sup>199</sup>

Niebuhr syyttää pessimismistä erityisesti uskonpuhdistusta. Reformaation syvällinen näkemys historian traagisista ja ongelmallisista puolista johti Niebuhrin mukaan moraaliseen ja kulttuuriseen luovuttamismielialaan. Tästä seurasi välinpitämättömyys läheisimmistä ongelmista. Sekä kalvinismi että luterilaisuus johtavat vaaraan, että luovutaan ennenaikaisesti mahdollisuuksista kehittää yhteiskuntaa parempaan suuntaan. Ne korostavat liikaa ihmisen täydellistä turmeltuneisuutta.<sup>200</sup>

Syntipuheen tärkein relevanssi Niebuhrille ei ole siinä, että se kuvaa, miten synty jäsentyy osaksi pelastushistorian kokonaisuutta. Syntikäsitteen tärkein tehtävä on määrittää, millä ehdoilla ja minkälaisen mahdollisuuksien rajoissa ihminen voi toimia immanentin maailman asioissa. Synnin vaikutus rajoittuu tähän maailmaan. Jos synnillä onkin iankaikkisia seurauksia, niistä Niebuhr ei puhu mitään, eikä hänen ajattelunsa niitä edellytä.

<sup>198</sup> HN 73-74. HD 5, 326. FH 232-233, 243. Niebuhrin kristologian yksi keskeinen piirre on siinä, että Kristus, toisin kuin ihminen, transsendoi kaikki historian mahdollisuudet. Tämä täydellinen transsendenssi on mahdotonta luontoon sidotulle ihmiselle. HN 175. Niebuhrin mukaan Fichte ja Hegel ovat sisällyttäneet immanentin logoksen osaksi metafysisistä systeemiä. Fichtellä historia on etääntyvän rationaalisen vapauden tavoittelua. Hegelillä historia on vähittäistä ikuisen hengen itsetietoisuuden kehitystä. HN 170-171. Hauerwas pitää Niebuhrin historiakäsityksen ongelmana sitä, ettei tämä erota mitenkään Jumalan ja maailman historiaa toisistaan. Hauerwas 2001, 41.

<sup>199</sup> HD 161. FH 214-215.

<sup>200</sup> HN 313. HD 161, 258. IAH 24.

### 5.3. Valta: anarkia, tyrannia ja demokratia

Eräs keskeinen teema, johon Niebuhr soveltaa käsitystään synnistä, on kysymys vallasta (*power*). Niebuhr johtaa näkemyksensä siitä lähtökohdasta, että kaikki ihmiset ovat kohtuuttoman itsekkäitä. Ihmisen itsekkyyys, joka samaistuu ylpeyteen, johtaa väistämättä epäoikeudenmukaisuuteen. Tämä merkitsee yhteiskunnassa sitä, että vahvemmat hallitsevat ja sortavat heikompia. Niebuhrin mukaan realismi johtaa näkemykseen, että vallan käyttäminen johtaa aina syntiin, syyllisyyteen ja epäoikeudenmukaisuuteen. Realismia on myös se, että tunnustetaan tästä huolimatta vallankäytön välttämättömyys yhteisön elämän järjestämisessä.<sup>201</sup>

Niebuhrin valtaa koskevan tarkastelun tärkein lähde on Augustinuksen ajattelu. Niebuhr kuvaa Augustinuksen erottelua maalliseen (*civitas terrena*) ja Jumalan valtakuntaan (*civitas dei*), jotka ovat sekoittuneet toisiinsa. Maallinen valtakunta on vaarallinen yhteisö, joka kuvaa ihmisen itsekeskeisyyden ja itserakkauden vaikutuksia. Maallisen valtakunnan kaikkia tasoja, perhettä, yhteiskuntaa ja maailmaa, hallitsevat jännitteet, intressien välinen kilpailu ja avoimet konfliktit. Toisaalta niitä sitoo yhteen kollektiivinen intressi. Jännitteiden ja kilpailun vuoksi valtakunnan olemassaolo on mahdotonta ilman vallankäyttöä. Koska toisten hallitseminen on epäoikeudenmukaista, ilman epäoikeudenmukaisuutta tasavalta ei voisi sen enempää kasvaa kuin olla olemassa.<sup>202</sup>

Augustinus ei Niebuhrin mukaan vaivu kuitenkaan kyynisyyteen, koska maallisen valtakunnan rinnalla hän kuvaa Jumalan valtakuntaa. Sen hallitseva periaate on Jumalan rakkaus. Ihmisen itserakkaus ei ole universaaliudesta huolimatta luonnollista, koska itsensä transsendoivan ihmisen päämäärä voi olla vain Jumala.<sup>203</sup>

Augustinukseen tukeutuen Niebuhr pitää rakkautta elämän lopullisena periaatteena. Hän liittää rakkauden osittain syntikäsitykseensä. Rakkaus on normi sen vuoksi, että kaikissa vaihtoehtoisissa näkemyksissä, esimerkiksi luonnolliseen lakiin perustuvissa näkemyksissä, tehdään jostakin kontingentista historiallisesta säännöstä tai sosiaalisesta rakenteesta Jumalan

<sup>201</sup> HD 268. CRPP 119. *Nature and Destiny of Man* -teoksessa Niebuhr tarkoittaa sanalla *power* yhteydestä riippuen joko valtaa tai voimaa tai molempia. Toisinaan Niebuhr käyttää sanaa *force*, millä hän tarkoittaa yleensä voimaa.

<sup>202</sup> CRPP 124-126.

<sup>203</sup> CRPP 129-130.

muuttumaton normi. Tällöin ei voida tehdä oikeutta ihmisen luonnollisen välttämättömyyden ylittävälle vapaudelle, eikä ole mahdollista ottaa huomioon ihmisen sosiaalisen elämän muotojen loputonta rikkautta. Hyvä ja paha eivät noudata mitään määrättyä kaavaa. Rakkautta on sovellettava käytännön tilanteissa *ad hoc* -pohjalta.<sup>204</sup>

Niebuhr syyttää muita näkemyksiä ideologisesta tahrasta. Ne ovat värittyneet rakentajiensa intresseillä. Vaikka Niebuhr rajoittaa Augustinuksen poliittista realismia käsittelevässä kirjoituksessa kritiikkinsä luonnolliseen lakiin perustuviin näkemyksiin, hänen tarkoituksensa on osoittaa, että tarvitaan sellainen säätelevä transsendentti prinssiippi, joka on vapaa ihmisen intresseistä. Sellaiseksi kelpaa viime kädessä vain Jumalan rakkaus. Tässä paljastuu jälleen vapauden keskeisyys sekä Niebuhrin pragmatistinen lähtökohta, johon hän yhdistää teologiset näkemyksensä.<sup>205</sup>

Augustinuksen näkemys ihmisen radikaalista vapaudesta esti Niebuhrin mukaan häntä lankeamasta luonnolliseen lakiin. Niebuhr kuitenkin myöntää, että Augustinuksen realismi on yletöntä. Augustinus korostaa liikaa kahden valtakunnan eroa. Syyksi Niebuhr epäilee, että Augustinus eli heikkenevässä Rooman valtakunnassa. Augustinuksen mukaan vain sellaisessa valtakunnassa on oikeudenmukaisuutta, jonka Kristus on perustanut, ja jota hän hallitsee. Niebuhrin mukaan Augustinus ei voinut omien periaatteidensa pohjalta tehdä eroa hallituksen ja orjuuden välillä. Molempiin kuuluu toisten hallitsemista. Molemmat ovat sekä synnin seuraus että keino hallita syntiä. Vastaavasti samaistuvat valtio ja rosvojoukko, koska molempia sitoo yhteen kollektiivinen intressi.<sup>206</sup>

Niebuhrin mukaan vallankäytöstä puhuttaessa on huomioitava erityisesti kolme realiteettia, joiden tiedostaminen on yhteiskunnallisen vallankäytön järjestämisen edellytys. Ensimmäinen on itsekkyyys ja vallanhalu, jotka vaikuttavat kaikilla elämän ja yhteiskunnan tasoilla. Tämän näkökulman

<sup>204</sup> HD 262. CRPP 130-133.

<sup>205</sup> HD 263-264. CRPP 133. Williams epäilee, että Niebuhrin ajattelussa Jumalalla ei ole tilaa toimia historiassa. Niebuhr näkee tarkoituksen (*meaning*) elämässä perimmältään vain täydellisessä pahan voittamisessa. Koska historiassa ei ole täydellistä voittoa, historian tarkoitus riippuu jostakin, joka on historian tuolla puolen. Onko näin ollen mahdollista uskoa Jumalan lunastavaan työhön historiassa, ilman että syyllistyy Niebuhrin kritisoimaan utopianismiin? Kegley (ed.) 1984, 282-283. Ausmus pitää Williamsin tavoin ongelmana, että Niebuhr katsoo tarkoituksen riippuvan tuonpuoleisesta. Hänen johtopäätöksensä liittyy teologian sijaan ensisijaisesti poliittiseen todellisuuteen. Koska poliittiset tavoitteet eivät ole koskaan saavutettavissa tässä maailmassa, Niebuhrin poliittisen ajattelun looginen seuraus on nihilismi. Ausmus 1990, 11-12, 23, 70.

<sup>206</sup> HD 282-283. CRPP 127, 129, 133.

sivuuttaminen johtaa perusteettomaan optimismiin. Toinen on kaiken vallan, hallitsemisen, oikeuden ja yhteiskuntajärjestysten kontingenttius ja suhteellisuus. Jos tätä näkökulmaa ei ymmärretä, syyllistytään idolatriaan. Kolmas on ihmisen kyky hyvään. Yksilöt ja ryhmät eivät ole johdonmukaisen egoistisia.<sup>207</sup>

Niebuhr kumoo nimeltä mainiten useita näkemyksiä, jotka eivät kykene yhdistämään näitä näkökulmia. Samalla hän perustelee oman näkemyksensä tarpeellisuutta. Antiikin näkemyksissä pyrittiin luomaan tyypillisesti jokin luonnollinen tai rationaalinen systeemi, johon ihminen mahdutettiin. Tuomas ja hänen myötään katolinen kirkko kannattivat luonnollista lakia, jota Niebuhr kritisoi edellä. Reformaation ja Lutherin näkemys ihmisen perinpohjaisesta turmeltuneisuudesta johti liialliseen pessimismiin poliittisissa kysymyksissä. Moderni sekulaari ajattelu lankeaa joko kyynisyyteen ja nihilismiin tai optimistiseen tunteellisuuteen. Modernit pragmatistit ymmärtävät pysyvien normien toimimattomuuden, mutta eivät ymmärrä, että rakkauden on oltava lopullinen normi. Modernit liberaalit protestantit tietävät, että rakkaus on ihmisen lopullinen normi, mutta eivät ymmärrä itserakkauden voimaa ja pysyvyyttä.<sup>208</sup>

Niebuhrin mukaan sosiaaliseen vallankäyttöön kuuluu kaksi pysyvää aspektia, elementtiä tai periaatetta. Toinen on voimia järjestävä vallan keskus, jota Niebuhr kutsuu hallitukseksi. Toinen on kunkin sosiaalisen tilanteen voimien ja vitaalisuuksien balanssi (*balance of power*) tai tasapainotila (*equilibrium*). Nämä kaksi kuuluvat aina ihmisyyteisiin ja yhteiskuntiin. Hallituksen ongelma on siinä, että se voi helposti vajota tyranniaan. Voimien tasapaino taas muuttuu herkästi anarkiaksi. Molemmat periaatteet ovat kuitenkin poliittisia instrumentteja, jotka palvelevat yhteisön elämää.<sup>209</sup>

Niebuhr korostaa toisinaan hallituksen luonnetta annettuna todellisuutena. Hallitus on lahja. Se ei ole ihmisen keksintö, eikä sitä voi luoda sopimuksenvaraisesti ihmisen tietoisesta tahdosta ja päätöksen voimalla, vaikka yksittäisen hallituksen muodostamisessa ihmisen toiminta onkin tärkeää. Voimien balanssi kuuluu Niebuhrin mukaan enemmän luonnon kuin hengen piiriin. Kaikkeen ihmisten vallankäyttöön kuuluu kuitenkin sekä luonnosta

<sup>207</sup> HD 258, 277, 285, 287. CRPP 145.

<sup>208</sup> CRPP 132-133, 145-146.

<sup>209</sup> HD 267-268.



nousevia että sen ylittäviä ulottuvuuksia. Ihmisen toiminnan seurauksena yhteiselämään syntyy uusia ongelmia. Siksi näiden ongelmien ratkaisun on perustuttava ihmisen poliittiseen kekseliäisyyteen.<sup>210</sup>

Niebuhr kuvailee aksioomaksi sitä, että suuret vallan jakautumisen epäsuhdut johtavat epäoikeudenmukaisuuteen. Mikään moraaliin tai järkeen vetoaminen tai rajoittaminen ei voi estää epäoikeudenmukaisuutta ja orjuuttamista. Oikeudenmukaisuuden (*justice*) toteutuminen on suuressa määrin kiinni vallan tasapainoisesta jakautumisesta. Esimerkiksi poliittisen vallan jakautuminen edistää oikeutta. Voimien ja vitalisuuksien tasapainotila on oikeudenmukaisuuden ihanteen lähestymistä niiden olosuhteiden rajoissa, jotka ihmisen itsekkyyys asettaa. Koska historiassa ei ole luonnollista harmoniaa ja vallan tasapainoa, kuten on luonnossa, edistyneissä sivilisaatioissa vallan epätasainen jakautuminen vain lisääntyy.<sup>211</sup>

Vallan tasapainotilan tavoittelu rajoittamalla yhden yhteisön jäsenen vallanhalua (*will-to-power*) toisen jäsenen vallan vastapaineella aiheuttaa jännitystilaa. Kaikki jännite puolestaan on peiteltyä tai potentiaalista konfliktia. Hallitus on siksi välttämätön tekijä voimien tasapainotilan säatelemisessä. Kullakin sosiaalisten vitalisuuksien alueella on oltava järjestävä keskus. Ilman keskusta voimien balanssi taantuu anarkiaan. Tämä keskus sovittaa konfliktit puolueettomammasta perspektiivistä kuin mihin mikään konfliktin osapuoli kykenee. Sen on tarvittaessa käytettävä pakkoa silloin, kun sovittelu ei riitä. Sen enempää hallituksen kuin minkään yhteisön yksittäisen intressiryhmän ei pidä kieltäytyä sosiaalisen voiman käytöstä. Tällainen kieltäytyminen järkyttäisi vallitsevaa voimien tasapainotilaa.<sup>212</sup>

Luvussa *The Christian attitude to government* Niebuhr esittää, että Raamatusta nousee oikeaa poliittista ajattelua edustava kahtalainen lähestymistapa poliittiseen järjestykseen. Ensimmäisen mukaan hallitus on Jumalan säätämys, joka heijastaa jumallista majesteettia. Toisen näkökulman mukaan hallitsijat ja tuomarit ovat erityisellä tavalla jumalallisen tuomion ja vihan alaisia. Tämä johtuu siitä, että ne sortavat köyhiä ja uhmaavat jumalallista majesteettia.<sup>213</sup>

---

<sup>210</sup> HD 275-277, 292.

<sup>211</sup> HD 272, 275-276. CLCD 90-91.

<sup>212</sup> HD 269, 275-276. FH 228. Tähän argumentointiin liittyy myös Niebuhrin pasifismin vastustaminen, jota ei kuitenkaan käsitellä tässä tutkimuksessa.

<sup>213</sup> HD 279.

Niebuhr kuvaa näitä kahta näkökulmaa Raamatusta ottamallaan esimerkeillä. Samuel nimitti Saulin Israelin ensimmäiseksi kuninkaaksi Jumalan käskystä. Toisaalta kansan halu saada kuningas oli Jumalan uhmaamista. (1. Sam. 10:17-27) Jeesus kehoitti antamaan keisarille, mikä keisarille kuuluu. (Mt. 22:21) Toisaalta Jeesus totesi, että vaikka kuninkaas hallitsevat herroina, teidän keskuudessanne ei tule olla näin. Joka on johtaja, olkoon palvelija. (Luuk. 22:25-26)<sup>214</sup>

Niebuhr suhtautuu sen sijaan hyvin kriittisesti epädialektiseksi luonnehtimaansa Paavalin käsitykseen hallitsijan vallasta Roomalaiskirjeen 13. luvussa. (Room. 13:1-7). Paavalin näkemys johti liian kritiikittömään suhtautumiseen esivaltaan. Näin sivuutettiin se tosiasia, että hallitus on epäoikeudenmukaisuuden ja sorron ensisijainen lähde. Paavalista johtuen kristillisessä yhteiskunta-ajattelussa korostuu kohtuuttoman voimakkaasti hallituksen rooli anarkian estäjänä. Näkemystä ihmisen itsekkyydestä on kuitenkin sovellettava johdonmukaisesti kaikkiin intressiryhmiin. Sinänsä oikeansuuntaista pessimismia edustavat Thomas Hobbes ja Luther eivät olleet tarpeeksi realisteja, ja niinpä he vahvistivat kohtuuttomasti valtion valtaa. He näkivät anarkian vaaran, joka johtuu kansalaisten egoismista, mutta eivät huomanneet tyrannian vaaraa, joka johtuu hallitsijan itsekkyydestä. Siksi he hämärsivät välttämättömyyttä asettaa varmistuksia hallitsijan itsepäisyydelle.<sup>215</sup>

Oikeaan käsitykseen vallasta kuuluu sekä ymmärrys hallituksen välttämättömyydestä että sen paheellisuudesta. On ymmärrettävä sekä sosiaalisten voimien vapaan vuorovaikutuksen välttämättömyys että siihen liittyvät vaarat. On osattava erottaa hallitus Jumalan huolenpitoon perustuvana säätämystenä tietystä yksittäisestä hallituksesta. Tällöin on mahdollista säilyttää kriittisyys vallassa olevaa hallitusta kohtaan.<sup>216</sup>

Vaikka Niebuhr tarkastelee kriittisesti kaikkea vallankäyttöä, on hänen keskeinen tavoitteensa demokratian puolustaminen. Niebuhr on huolissaan siitä, että demokratian perustelu on noussut ylioptimistisesta

<sup>214</sup> HD 279-280.

<sup>215</sup> HN 234-235, 279-280. CRPP 127. Myös Mannermaan mukaan hallitsijan valta korostuu Lutherin näkemyksessä, sillä Lutherin mukaan maallinen hallitsija harjoittaa Jumalan hallintaa ja on Jumalan asettama. Mannermaan mukaan Lutherilla on kuitenkin varaus tähän näkemykseen. Hänen mukaansa suurta tyrannia, joka rikkoo oikeusjärjestystä ja aiheuttaa oikeuden tuhoutumisen, kristityillä on oikeus ja suorastaan velvollisuus vastustaa vaikka väkivalloin. Martikainen (toim.) 1983, 63.

<sup>216</sup> HD 288, 291-292.

liberalistisesta kulttuurista. Jollei yhteiskuntanäkemyistä rakenneta realistisen ihmiskäsityksen varaan, koko demokratiaan perustuva yhteiskuntajärjestys on vaarassa kaatua. Tässä luvussa esiteltä Niebuhrin analyysi vallasta johtaa Niebuhrin mukaan näkemykseen, että demokratia on välttämätön. Kirjassa *The Children of Light and The Children of Darkness* Niebuhr esittää tunnetun aforisminsa: ”Ihmisen kyky oikeudenmukaisuuteen tekee demokratian mahdolliseksi, mutta ihmisen taipumus epäoikeudenmukaisuuteen tekee demokratian välttämättömäksi”.<sup>217</sup>

Vain demokratia täyttää ne kolme realiteettia, joiden ymmärtämisen Niebuhr sanoo olevan vallankäytön järjestämisen perustana. Demokratia ottaa huomioon ihmisen itsekkyyden ja vallanhalun. Sen viisaus on siinä, ettei se anna vallankäytön monopolia eliitilleen. Se ymmärtää, että anarkiaa ja tyranniaa, kuten myöskään sotia, ei voi historiassa poliittisin keinoin kokonaan poistaa. Historiassa kaikkein täydellisimminkin tasapainotettu oikeusjärjestelmä on kilpailevien tahtojen ja intressien balanssi. Kukaan itse (*self*) historiassa ei voi osallistua historian kamppailuihin ja kilpailuihin epäitsekkäästi ilman syntiä. Osallistuminen niihin merkitsee yhden minän (*ego*) intressin puolustamista toista vastaan. On suorastaan niin, että rakkaus, joka ei etsi omaansa, ei voi ylläpitää itseään historiallisessa yhteiskunnassa.<sup>218</sup>

Demokratiaan on mahdollista yhdistää myös näkemys vallan ja kaikkien järjestelmien kontingenttiudesta. Tämän Niebuhr tiivistää aforismiin ”demokratia on menetelmä, jonka avulla etsitään likimääräisiä ratkaisuja ratkaisemattomiin ongelmiin”.<sup>219</sup> Mihinkään maallisiin ja yhteiskunnallisiin ongelmiin ei ole täydellisiä tai lopullisia ratkaisuja. Demokratia edellyttää uskonnollista nöyryyttä. Absoluuttinen antautuminen poliittisille päämäärille on uhka yhteiskuntarauhalle. Tällainen nöyryys voi Niebuhrin mukaan kummuta vain sellaisen uskonnon syvyydestä, joka kohtaa yksilön kaiken ihmisen suuruuden ja arvojen tuolta puolen. Niebuhr korostaa kuitenkin, että demokratia ei ole kristinuskon sosiaalinen ja poliittinen ilmaus.<sup>220</sup>

<sup>217</sup> CLCD xiii. Näkemys demokratian ja hallituksen välttämättömyydestä herättää kysymyksen, syyllistyykö Niebuhr itse kritisoimaansa absolutismiin.

<sup>218</sup> HD 75, 294. IAH 77.

<sup>219</sup> CLCD 118.

<sup>220</sup> BT 85. CLCD 118, 145, 151.

Kolmanneksi demokratia pohjautuu näkemykseen, että yksilöt ja yhteisöt eivät ole johdonmukaisen itsekkäitä. Ihmisellä on kyky hyvään. Siksi kaikissa historiallisissa tilanteissa on mahdollisuuksia korkeampaan oikeudenmukaisuuteen.<sup>221</sup>

#### **5.4. Kirkko ihmisyyhteisönä**

Niebuhrin ekklesiologia on hyvin ohut. Hän käsittelee oppia kirkosta harvoin, eikä kehitä sitä pitkälle. Mielenkiintoista on kuitenkin, että Niebuhr käsittelee paljon kirkon syntyisyyttä. Niebuhrin yleinen pessimismi ryhmiin saa siten ilmauksensa myös hänen kirkkokäsityksessään. Niebuhr yhdistää näkemyksensä kirkon syntyisyydestä voimakkaasti teologiseen ‘jo nyt, ei vielä’ -aspektiin painottaen aspektin ‘ei vielä’ -puolta.<sup>222</sup>

Niebuhr tekee erottelun kirkon välttämättömien ja toisaalta historiallisten, suhteellisten, ei-välttämättömien muotojen välillä. Evankeliumi on Jumalan kirkolle antama välttämätön ja muuttumaton osa. Evankeliumin ohella Niebuhr pitää sakramentteja kirkolle välttämättöminä. Perustelu sakramenttien välttämättömyydelle on siinä, että ne ilmaisevat kristityn elämän ‘jo nyt, ei vielä’ -aspektia. Sakramentit on ymmärretty oikein, jos niissä on lopunaikoihin viittaava jännite. Toisaalta ne viittaavat elämän uudistukseen, itselleen kuolemiseen ja ylösnousemukseen. Toisaalta sakramentaalisuus tarkoittaa, että edellä mainitut ovat vain alustavasti ja epäsuorasti kristityn omaisuutta.<sup>223</sup>

Kirkko on aina sidoksissa historian rajallisuuteen. Koska se on historiallinen ihmisyyhteisö, se ei voi myöskään vapautua ylpeydestä. Pikemminkin päinvastoin. Sakramentit ja kirkon tehtävä evankeliumin kantajana ja armon ja Jumalan tuomion välittäjänä voivat muuttua

<sup>221</sup> HD 294.

<sup>222</sup> Niebuhrin tyttären Elisabet Siftonin isästään kirjoittama kirja *The Serenity Prayer* vahvistaa, että Niebuhr oli halki elämänsä erittäin aktiivinen toimija seurakunnassa niin seurakuntalaisena kuin varsinkin saarnaajana. Hän oli hyvin tavoiteltu ja pidetty saarnaaja varsinkin yliopistokampuksien kirkkoissa. Niebuhrin kirkkokäsitys oli sekä liturgisesti että opillisesti vaatimaton ja karu. Hänen oma vilpitön ja sydämellinen spiritualiteettinsa paljastuu jälkipolville erityisen kiinnostavalla tavalla hänen rukouksissaan. Sifton on koonnut niitä paljon kirjaansa. Kirjan kuuluisa nimikkorukous, jonka Niebuhr kirjoitti jumalanpalvelukseen 1943, tiivistää osuvasti hänen ajattelunsa ytimen: ”God, give us grace to accept with serenity the things that cannot be changed, courage to change the things that should be changed, and the wisdom to distinguish the one from the other.” Sifton 2003, 7.

<sup>223</sup> FH 240-242. Evankeliumin ja sakramenttien ohella kaikki muu on kirkossa historiallisia ja suhteellisia muotoja, jotka ovat ihmisen luomuksia. BT 122. Hauerwasin mukaan kirkko ei ollut Niebuhrille välttämätön muuten kuin sosiologisesti. Hauerwas 2002, 137. “[C]hurch is just one more collectivity that is thoroughly self-interested.” Hauerwas 2001, 53.

teeskentelyn välineeksi. Kirkko voi alkaa pitää Jumalan armoa varmana omaisuutenaan. Jumalan tuomion välittäjänä kirkko voi kuvitella olevansa itse vapaa tuomiosta. Nämä vaarat johtavat Niebuhrin mukaan siihen, että kirkko voi langeta vielä ankarampiin erehdyksiin kuin maailma.<sup>224</sup>

Ilman eskatologista painotusta kirkko väittää olevansa Jumalan valtakunta. Kirkko on vaarassa muodostua sellaiseksi pelastettujen yhteisöksi, joka saattaa elämän tarkoituksen ennenaikaiseen päätökseensä. Oikea eskatologisuus ei ole pakoa. Se on lisääntyvää historiallisen vastuun kantamista sen ymmärryksen valossa, että täyttymys ei toteudu historiassa, vaan vasta historian lopussa.<sup>225</sup>

Käsityksessään kirkosta Niebuhr tukeutuu osittain Augustinuksen. Augustinuksen mukaan kirkko maan päällä ei ole täydellinen yhteisö. Se ei ole ilman tahroja ja ryppyjä. Niebuhrin mukaan Augustinus kuitenkin samaisti liian voimakkaasti Jumalan kaupungin (*civitas dei*) historiallisen, näkyvän kirkon kanssa. Niinpä kirkosta ei Augustinuksen mukaan voi tulla pahan välinettä (*vehicle of evil*). Kirkko on hänelle paikka (*locus*) historiassa, jossa historiallisen ja jumalallisen ristiriita on tosiasiasa (*in fact*) voitettu. Niebuhrin mukaan historiallisen ja pyhän ristiriita on voitettu kirkossa vain periaatteessa (*in principle*). Kirkko on paikka, jossa välitetään (*is mediated*) jumalan armo ja tuomio historialliselle. Kirkko, jonka ihminen rakentaa, on hyvin inhimillinen instituutio. Se on altis muutokselle, väärille näkemyksille ja erilaisten ryhmien syntiselle kunnianhimolle. Sitä kannattelevat hyvin maalliset lähteet.<sup>226</sup>

Augustinus on Niebuhrin mukaan vastuussa suuresta harhasta, sillä hän pitää jumalallisena jotakin inhimillistä, historiallista ja suhteellista instituutiota. Augustinukselle on mahdoton ajatus, että kirkko olisi Jumalan tuomion alainen. Erityisesti katolisen kirkon oppi, jonka mukaan kirkko on *societas perfecta*, ja oppi paavin erehtymättömyydestä kulminoivat edellisen harhan. Katolinen kirkko on kuitenkin mennyt Augustinusta pidemmälle, koska se on luopunut niistä varauksista, joita Augustinus asetti kirkon täydellisyydelle. Kun paavit väittivät ilman varauksia olevansa Kristuksen

---

<sup>224</sup> FH 240-242.

<sup>225</sup> FH 238.

<sup>226</sup> BT 121. HN 214, 230. HD 142-143. CRPP 137-138.

sijaisia maan päällä, he balansoivat korkeat moraaliset saavutuksensa korkealla moraalisella ja uskonnollisella teeskentelyllä.<sup>227</sup>

Kirkon jumalallistaminen miten tahansa ymmärrettynä on Niebuhrin mukaan aina ongelmallista. Kirkko ei voi paeta kaikkeen historialliseen elämään kuuluvaa luovuuden ja turmeltuneisuuden sekoitusta. Jos kirkko nähdään Kristuksen ruumiina, silloin se säilyy terveesti historian lakien alaisena. Ruumis viittaa näin Niebuhrin mukaan historian lakien alaiseen todellisuuteen. Tässä paljastuu Niebuhrin kirkkokäsityksen ja syntikäsityksen välitön yhteys kristologiaan. Kristuskaan ei voinut olla Jumala ja synnitön tultuaan historiaan.<sup>228</sup>

On huomionarvoista, että Niebuhr ei korosta millään tavalla kirkon pyhyttä. Tämä on yhteydessä siihen, miten hän liittää Pyhän Hengen kirkkoon. Hän tekee sen vain lyhyesti toteamalla, että Pyhä Henki pitää uskon kirkossa elävänä. Käsityksessään kirkon syntyisyydestä hän liittyy Augustinuksen käsityksen yhden puolen ohella voimakkaasti reformaation kirkkoihin. Vaietetessaan kirkon pyhydestä hän menee vielä pidemmälle, ja ilmaisee yhteytensä uuskantilaisuuteen. Kirkko on ihmisyhteisö siinä kuin muutkin historialliset yhteisöt ja ryhmät. Kirkko on evankeliumin kantaja, armon ja tuomion välittäjä.<sup>229</sup>

Niebuhr soveltaa käsitystään kirkon syntyisyydestä myös kirkkojen yhteyspyrkimyksiin. Hänen pessimisminsä näkyy siinä, että hänen mukaansa kirkon jakautumiset voitaisiin parantaa vain siinä tapauksessa, että kaikki kirkon osat olisivat kuuliaisia kaikkein eniten teeskentelevälle osalle kirkkoa. Tämän tosiasian vuoksi Niebuhr ei näe estettä yhteiselle ehtoollisen vietolle. Hänen mukaansa on naurettavaa lykätä kirkkojen ehtoollisyhteyttä, kunnes jakautumiset on täydellisesti korjattu.<sup>230</sup>

<sup>227</sup> BT 121-122. HN 214, 230. HD 143, 148-150.

<sup>228</sup> HD 149-150. Niebuhr sijoittaa transspondenssiin, historian tuolle puolen kaiken lopullisen, täydellisen ja absoluuttisen. Tähän liittyen Niebuhr korostaa Jumalan transspondenssia. Siksi Kristuksen persoonan käsittely on hänelle vaikeaa. Niebuhr puhuu Kristuksen täydellisyydestä, mutta Niebuhrin kristologiassa Kristuksen ja Jeesus Nasaretilaisen yhteys on lähes olematon. Tämä erottelu viittaa Niebuhrin sidonnaisuuteen uuskantilaisuuteen. Niebuhrin kristologiaa, sekä hänen kaksiluonto-oppiin kohdistamaansa kritiikkiä: BT 13-24, 167-168. HD 54-56, 77, 85. CLCD 151. FH 33-34. SDH 95-96, 98.

<sup>229</sup> BT 122. FH 240-242.

<sup>230</sup> FH 242.

## 6. Loppukatsaus

Tämän tutkimuksen tarkoituksena on ollut analysoida systemaattisesti Reinhold Niebuhrin käsitys synnistä. Tutkimus on tehty käyttäen lähteenä kahdeksaa Niebuhrin kirjoittamaa kirjaa. Tutkimuksen hypoteesina oli oletus, että Niebuhr johtaa syntikäsityksensä näkemyksestään ihmisestä henkenä ja luontona, sekä niihin perustuvista vapaudesta ja rajallisuudesta.

Niebuhrin käsitys synnistä pohjautuu oleellisesti hänen elämänvaiheisiinsa, joiden motivoimana hän myös ylipäänsä päätyi luomaan oppia synnistä. Syntikäsityksen kannalta Niebuhrin elämän merkittävin jakso oli hänen Detroitissa viettämänsä vuodet 1915-28. Tuolloin hän luopui optimistisesta ihmiskäsityksestään. Tilalle tuli sosialismi, joka puolestaan vaihtui 1930-luvulla teologiseksi käsitykseksi ihmisestä.

Tutkimuksen alusta lähtien on kertynyt evidenssiä sille, että Niebuhr perustaa näkemyksensä ihmisen synnistä ihmiskäsitykseensä kuuluvan dikotomian varaan. Niebuhrin ihmiskäsityksen keskeisin muodollinen periaate ja lähtökohta on käsitys ihmisestä henkenä ja luontona. Luvussa kolme on kuvattu Niebuhrin käsitys ihmisestä ilman, että käsitellään vielä eksplisiittisesti kysymystä synnistä. Hengen kykyihin kuuluvat transsendenssi yli luonnon, itsetranssendenssi ja vapaus, jonka raja on ikuisuudessa. Toisaalta ihminen on luontonsa kautta sidottu luontoon. Tämän vuoksi ihminen on rajallinen, heikko ja kuolevainen olento.

Vitaalisuus ja forma eivät liity välittömästi Niebuhrin syntikäsitykseen ja osoittautuvat tässä tutkimuksessa muutenkin irrallisiksi Niebuhrin antropologian struktuurista. Tämä ei kuitenkaan koske antiikin prometealaista ja dionyysistä myyttiä, jotka antavat Niebuhrin mukaan yhdessä todellisen kuvan ihmisen elämästä. Edellinen kuvaa ihmisen tietoista pyrkimystä ylittää rajansa, jälkimmäinen ihmisen intohimosta ja alitajunnasta nousevaa uhmaa yhteiskuntaa ja moraalia vastaan. Niebuhrin käsitys synnistä ylpeytenä ja aistillisuutena muistuttaa jakoa prometealaisiin ja dionyysisiin myytteihin.

Ihminen Jumalan kuvana tarkoittaa Niebuhrille ihmisen hengen kykyjä, itsetranssendenssia ja siihen perustuvaa vapautta. Itsetranssendenssi merkitsee ennen kaikkea ihmisen suuntautuneisuutta Jumalaan.

Augustinukseen liittyen Niebuhr sanoo, ihminen voi löytää kodin vain Jumalasta. Itsetranssendenssiin liittyvät rationaaliset kyvyt on johdettu siihen liittyvästä vertikaalisesta ulottuvuudesta. Ihminen voi transsendoida maailman ja oman itsensä. Hän kykenee tarkastelemaan maailmaa, ajattelemaan johdonmukaisesti ja luomaan yleiskäsitteitä. Niebuhr korostaa Jumalan transsendenssia suhteessa maailmaan. Jumala on toisaalta lähellä ihmistä ihmisen kokemuksen ja tietoisuuden kautta.

Tämän tutkimuksen edetessä on käynyt ilmi, että vapaus on Niebuhrille ihmisen keskeisin ominaisuus. Hän liittyy vapauskäsityksessään kantilaiseen traditioon, joka tekee eron vapaan persoonan ja lainomaisen luonnon välillä. Niebuhrin mukaan ihmisen olemus on hänen vapautensa. Ihmisellä on vapaa tahto. Niebuhr yhdistää ihmisen vapauden Jumalan vapauteen. Ihmisen vapauden lähde ja raja on Jumalassa.

Oppi ihmisestä luontokappaleena on tärkeä Niebuhrille, koska se ilmaisee, että luonto rajoittaa ihmisen elämää. Ihmisen rajallisuus, riippuvuus, heikkous ja kuolevaisuus ovat Jumalan luomisessa ihmiselle antamia ominaisuuksia. Koska kaikki Jumalan luoma on hyvää, siksi ihmisen vajavaisuuskin on hyvä. Kun Niebuhrin ihmiskäsityksen keskeisenä muotona on henki ja luonto, sen materiaalina tai sisältönä on vapaus ja rajallisuus.

Ihmisen vapaus ja rajallisuus yhdessä toimivat ihmisen kiusauksen aiheena. Niebuhr tuo esille ihmisen asemaa ilmaisevien käsiteparien kautta ihmisen luotuisuuteen kuuluvaa ristiriitaa. Ihminen on vahva ja heikko, rajaton ja rajallinen, osa luontoa ja luonnon yläpuolella. Ihmisen kokemus omasta turvattomuudestaan ja ymmärryksensä rajallisuudesta antaa hänelle aiheen pyrkiä voittamaan rajallisuutensa ylittämällä hänelle luomisessa asetetut rajat.

Asema hengen ja luonnon rajapinnassa saa ihmisen levottomaksi. Levottomuus on synnin sisäinen ennakkoehto. Samanaikaisesti se on ihmisen luovuuden perusta. Luovuus ja tuhoavuus ovat usein sekoittuneet levottomuudessa toisiinsa. Levottomuus ei ole synnin aktualisuutta. Se ei johda välttämättä syntiin, sillä usko Jumalan rakkauteen ja huolenpitoon voi puhdistaa sen taipumuksesta syntiin. Kristillinen erityinen ilmoitus antaa täydemmän ilmoituksen Jumalasta, johon uskoen ja luottaen voi vapautua syntiin johtavasta levottomuudesta.



Niebuhrin mukaan Raamatun lankeemuskertomus on myytti, jota on tarkasteltava introspektiolla. Siihen ei pidä soveltaa kausaalisuutta, sillä se ei ole aikaan ja paikkaan sidottua historiaa. Niebuhr tulkitsee sitä Kierkegaardiin tukeutuen eksistentiaalisesti. Tämä osa Niebuhrin ajattelua on loogisesti ristiriitaista. Niebuhr korostaa, että ihmisen synnin tekemistä edeltää pahan voima. Tätä pahuutta hän kuvaa paholaiseksi. Tämän vuoksi ihmisen synty ei ole silkkaa perverssiyttä, eikä synty seuraa väistämättä ihmisen tilanteesta.

Niebuhr kuvaa ihmisen syntiä edeltävää pahuutta myös ihmisen omaksi synniksi sekä epäuskoksi. Kierkegaardia siteeraten Niebuhr kuvailee syntiin lankeamista ilmauksilla ‘synty asettaa itsensä’, ‘synty edellyttää itsensä’ ja ‘synnin laadullinen hyppy’. Ihmisen vapaus ja rajallisuus eivät johtaisi syntiin, ellei syntiä olisi ensin tuotu tilanteeseen. Niebuhr tekee syntiinlankeemuksesta aktuaalisen, joka hetkeen aina uudelleen liittyvän tapahtuman.

Niebuhrin käsitys synnistä on voluntaarista, tahtoa korostavaa. Toisaalta se korostaa tietoa ja tietoisuutta. Tahdon vapaus on edellytys synnin tekemiselle. Toinen edellytys on ihmisen tietoisuus synnistään. Ihminen ei tee syntiä täysin tietoisesti. Pikemminkin tietämättömyys johtuu synnin tekemisestä. Ihmisen on petettävä itseään, jotta hän voisi oikeuttaa kohtuuttoman itserakkautensa.

Niebuhrin mukaan ihminen ei ole täysin vapaa. Hänen vapautensa on turmeltunut synnin seurauksena, vaikkakaan ihminen ei ole täysin turmeltunut. Niebuhr antaa eri yhteyksissä hieman erilaisia arvioita siitä, kuinka paljon synty on turmellut ihmistä. Ihminen on kuitenkin kokonaisuus niin, ettei hänessä ole mitään kohtaa, joka on säilynyt ilman synnin rappiota. Hänellä on silti rajaton kyky tehdä hyvää. Ainoa raja tälle hyvyydelle on siinä, että kaikissa ihmisen saavutuksissa vaikuttaa synnin turmelus.

Niebuhr soveltaa myyttiä lankeemuksesta jokaiseen olemassaolon hetkeen. Hän myöntää, että synty synnyttää uutta syntiä, mutta jättää lopulta silti avoimeksi, mikä on synnin reaalin vaikutus ihmiseen. Perisynnin Niebuhr määrittelee useimmiten taipumukseksi syntiin. Toisinaan

hän kutsuu perisynniksi ihmisen kohtuutonta itsekkyyttä tai taipumusta itserakkauteen. Taipumus syntiin koostuu levottomuudesta ja synnistä. Ihmisen tahdossa on vika, joka johtuu synnistä. Niebuhr kieltää, että taipumus johtuisi peritystä turmeluksesta. Hän pidättäytyy ottamasta selkeästi kantaa siihen, onko ihmisen luonto on turmeltunut synnin seurauksena. Ihminen tekee väistämättä syntiä, mutta Niebuhrin mukaan on arvoitus, miksi ihmisessä on taipumus syntiin. Synnin väistämättömyys ja perisynti jäävät osittain irrallisiksi osiksi hänen systeemissään.

Niebuhr johtaa käsityksensä synnistä ylpeytenä ja aistillisuutena ihmisen vapaudesta ja rajallisuudesta. Ihminen pakenee levottomuudesta johtuvaa ristiriitaa kieltämällä joko vapautensa tai rajallisuutensa. Niebuhr pitää syntiä aina ja ennen kaikkea ylpeytenä. Langetessaan ylpeyteen ihminen kieltää hänelle luomisessa asetetut rajat ja pitää itseään jumalana. Niebuhr jakaa ylpeyden vallanylpeyteen, tiedonylpeyteen, moraaliseen ylpeyteen ja hengelliseen ylpeyteen.

Aistillisuus on ylpeyden ja itserakkauden synnin seuraus ja niistä seuraava rangaistus. Se on vapauden mahdollisuuksien ja vaarojen pakenemista muuttuvaan hyvään. Aistillisuus on itserakkautta, pakoa itsestä ja pakoa tyhjyyteen. Ihmisen seksuaalisuus on yhteydessä hengen vapauteen, minkä vuoksi seksi on elävä ilmaus niin ihmisen luovuudesta kuin syntisyydestä.

Niebuhrin syntikäsitteen tärkeä sovellusalue on yhteiskunta. Hänen mukaansa ihmisryhmät voivat yksilöiden ohella olla rajallisessa mielessä synnin subjekteja. Hän puhuu yhteisöjen luonnosta, hengestä ja itsetranssendenssin elimistä. Vaikka ryhmät ovat lähellä luontoa ja niillä on yksilöitä heikompi suhde transsendenssiin, on Niebuhrin mukaan ryhmien ylpeydessä synnin olemus. Ryhmät ovat yksilöitä itsekkäämpiä ja aiheuttavat enemmän syyllisyyttä.

Niebuhrin keskeinen syntikäsitteeseen perustuva kritiikki kohdistui moderniin optimistiseen ihmiskuvaan. Hänen mukaansa vallitseva liberaali kulttuuri perustui väärin ymmärrettyyn kristilliseen eskatologiaan. Sen taustalla oleva kehityksen idea pitää historiaa itsensä lunastavana prosessina eikä tunnista vapauden kuuluvaa mahdollisuutta pahaan.

Käsitellessään valtaan liittyvää syntiä Niebuhrin tavoitteena on puolustaa demokratiaa ja hahmotella sille pätevämpi perustelu. Vallankäyttö johtaa aina syntiin, sillä ihmiset ovat väistämättä itsekkäitä. Ihmiset kieltävät ylpeydessään herkästi sen tosiasian, että kaikki yhteiskuntajärjestykset ovat kontingenteja. Vain rakkaus voi tehdä oikeutta vapauden loputtomille mahdollisuuksille. Ihmisen kyky hyvään mahdollistaa yhteiskunnan uudistamisen.

Näiden premissien pohjalta Niebuhr esittää, että yhteiskuntaa on hallittava voimien balanssin periaatteen sekä hallituksen avulla. Anarkia voidaan estää, kun itsekkäät vallankäyttäjät tasapainottavat toisiaan. Hallitus voi ulkopuolisena auktoriteettina sovittaa ristiriitoja. Hallitsijat ovat sekä Jumalan säätämys että erityisen tuomion alaisia. Hallitus ja hallitsija ovat välttämättömiä, mutta synnin vuoksi niidenkin toiminnalle on asetettava varmistuksia, jotteivät ne lankea tyranniaan.

Näkemyksessään kirkosta Niebuhr korostaa sen inhimillisyyttä ja syntiä, ei lainkaan sen pyhyttä. Kirkossa muuttumatonta ovat sille suotu evankeliumi ja sakramentit. Kirkon asema armon välittäjänä tekee sen alttiiksi ylpeydelle. Kirkossakin on ymmärrettävä elämän eskatologinen luonne; täyttymys ja täydellisyys eivät ole mahdollisia historiassa, eivät edes kirkossa. Kirkko tulee nähdä Kristuksen ruumiina, jolloin Niebuhrin mukaan korostuu kirkon inhimillisuus.

Niebuhrin ajattelussa näkyy hänen lähtökohtansa: unioitu, calvinistinen ja luterilainen teologia, sekä amerikkalainen liberaali protestanttinen traditio. Niebuhrin teologialla on vahva yhteys William Jamesin pragmatismiin. Niebuhrin 1930-luvulla alkaneeseen syventymiseen opilliseen teologiaan ja erityisesti hamartiologiaan on vaikuttanut Eurooppalainen uusortodoksia.

Niebuhr loi amerikkalaisen liberaaliprotestantismin hengessä teologiaa synnistä, jonka keskeinen kriteeri oli ihmisen kokemus ja pragmatistinen uskollisuus todellisuuden eri puolille. Nämä piirteet vahvistavat osaltaan, että Niebuhrin käsitys synnistä on saanut oleellisessa määrin muotonsa suhteessa hänen elämäänsä. Teologia on Niebuhrille transsendenssiin katsova, pitkälti kokemukseen nojautuva kriittinen ääni yhteiskunnassa, jonka parhaita puolia teologia pyrkii vahvistamaan.

## 7. Lyhenteet, lähteet ja kirjallisuus

### **Lyhenteet**

BT	Beyond Tragedy
CLCD	Children of Light and Children of Darkness
CRPP	Christian Realism and Political Problems
FH	Faith and History
HD	Human Destiny
HN	Human Nature
IAH	Irony of American History
SDH	Self and the Dramas of History

### **Lähteet**

Niebuhr, Reinhold

- 1937      Beyond Tragedy. Essays on the Christian Interpretation of History. New York: Scribner.
- 1944      The Children of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defense. New York: Charles Scribner's Sons.
- 1946      The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation. Volume I. Human Nature. London: Nisbet & Co.
- 1946      The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation. Volume II. Human Destiny. London: Nisbet & Co.
- 1949      Faith and History. A Comparison of Christian and Modern Views of History. New York: Scribner.
- 1952      The Irony of American History. New York: Charles Scribner's Sons.
- 1953      Christian Realism and Political Problems. New York: Charles Scribner's Sons.
- 1955      Self and the Dramas of History. New York: Charles Scribner's Sons.

### **Kirjallisuus**

Ahonen, Risto A.

- 1983      Kristillisen lähetystyön ja amerikkalaisen imperialismien dilemma John R. Mottin ajattelussa. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seura.

Ausmus, Harry J.

- 1990      The Pragmatic God. On the Nihilism of Reinhold Niebuhr. New York: Peter Lang.

Fox, Richard Wightman

- 1985      Reinhold Niebuhr. A biography. New York: Pantheon Books.

Gilkey, Langdon

- 2001      On Niebuhr. A Theological Study. Chicago: The University of Chicago Press.

- Haight, Roger  
1991 Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives. Vol. 2. Fiorenza - Galvin.(ed.) Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Hauerwas, Stanley M.  
2001 Wilderness Wanderings. Probing Twentieth-Century Theology and Philosophy. London: SCM Press.  
2002 With the Grain of the Universe. The Church's Witness and Natural Theology. London: SCM Press.
- Hofmann, Hans  
1954 Die Theologie Reinhold Niebuhrs. Im Lichte seiner Lehre von der Sünde. Zürich: Zwingli-Verlag.
- Hoopes, James  
1998 Community denied: the wrong turn of pragmatic liberalism. New York: Cornell University Press.
- Huovinen, Eero  
1981 Kuolemattomuudesta osallinen. Martti Lutherin kuoleman teologian ekumeeninen perusongelma. STKSJ 130. Helsinki.
- Kegley, Charles W. (ed.)  
1984 Reinhold Niebuhr. His religious, social and political thought. New York: The Pilgrim Press.
- Lidums, Gatis  
2004 The Doctrine of Imago Dei and It's Relation to Self-Transcendence in the Context of Practical Theology. Diss. Helsinki: Ethesis electronic database.
- Lovin, Robin W.  
1995 Reinhold Niebuhr and Christian realism. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mannermaa, Tuomo  
1983 Lutherin oikeusajattelu ja sen vaikutus Suomessa. Luther ja yhteiskunta. Toim. Eeva Martikainen. Helsinki: STKSJ 136. 53-65.
- Margerie, Bertrand de, S.J.  
1969 Reinhold Niebuhr. Théologien de la Communauté Mondiale. Museum Lessianum. Section Théologique no 64. Leuven: M. & L. Symons.
- McGrath, Alister E.  
1996 Kristillisen uskon perusteet. Johdatus teologiaan. Helsinki: Kirjapaja.  
2000 Modernin teologian ensyklopedia. Helsinki: Kirjapaja.

- Merkley, Paul  
1975 Reinhold Niebuhr. A Political Account. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Nilsson, Kristina  
1980 Etik och verklighetstolkning. En jämförande analys av Knud E. Løgstrups, Reinhold Niebuhrs och Keith Wards etiska åskådningar. Diss. Uppsala: Uppsala Studies in Social Ethics 6.
- Pihkala, Juha  
1992 Johdatus dogmatiikkaan. Espoo:Weilin+Göös.
- Plaskow, Judith  
1980 Sex, Sin, and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich. Washington, D.C.: University Press of America.
- Ruokanen, Miikka  
1987 Hermeneutica moderna. Teologinen hermeneutiikka historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen aikakaudella. Helsinki: Gaudeamus.
- Rusi, Alpo  
1987 Reinhold Niebuhrin asema teologina ja poliittisena filosofina. - Kanava. 1/1987. S. 21-25.
- Sifton, Elisabet  
2003 The Serenity Prayer. Faith and Politics in the Times of Peace and War. New York: W.W.Norton & Company.
- Song, Robert  
1997 Christianity and liberal society. Oxford studies in theological ethics. New York: Oxford University Press.
- Stone, Ronald H.  
1972 Reinhold Niebuhr: prophet to politicians. Nashville: Abingdon Press.  
1988 Christian Realism and Peacemaking Issues in U.S. Foreign Policy. Nashville: Abingdon Press.